Die Engel- und Dämonenlehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie.

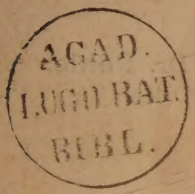
Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität Breslau



vorgelegt von

Friedrich Andres,
Priester der Diözese Trier,

der mit Genehmigung der Fakultät

Donnerstag den 4. Dezember 1913, mittags 12¼ Uhr

im

Musiksaal der Universität

einen Vortrag hält:

„Die Stellung der frühchristlichen griechischen Apologeten zum religionsgeschichtlichen Problem des Heidentums."

Breslau,
Druck von R. Nischkowsky.
1913.

Auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. **Pohle** von der katholisch-theologischen Fakultät genehmigt.

Breslau, den 25. November 1913.

Prof. Dr. **Pohle,**
Dekan.

Dem derzeitigen Dekan der kath.-theol. Fakultät
an der Universität zu Breslau

Herrn o. ö. Professor der Dogmatik

Dr. Joseph Pohle

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Einleitung.

Das erste christliche Werk, das über die Engel handeln sollte, ist eine Schrift, die Klemens von Alexandrien schreiben wollte und die er strom. 6, 3 angekündigt hat: . . . περὶ τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ, προϊούσης τῆς γραφῆς, κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα. Ob diese Schrift nur Plan geblieben, ob sie uns gänzlich verloren gegangen ist — jedenfalls ist sie uns nicht erhalten. Eine eigene christliche Abhandlung über die Engel begegnet dann erst in der Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts erschienenen pseudo-dionysischen Schrift περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. Das erste Werk hätte uns, wie Bareille (Dict. de théol. cath. I, 1192) bemerkt, „den Schlüssel zu einigen Schwierigkeiten in der Gedankenwelt des Origenes geboten"; das andere „gestatte uns, den durchlaufenen Weg zu ermessen, die verwirklichten Fortschritte, die erreichten Lösungen, aber auch die Lücken festzustellen, die in der Engellehre noch geblieben waren".

Wenn uns also kein eigens über die Engel handelndes Werk aus den fünf ersten christlichen Jahrhunderten erhalten ist, so finden sich doch bei allen christlichen Schriftstellern gelegentliche Bemerkungen über die Engellehre. Allerdings werden diese mehr zufälligen Aussagen es nicht ermöglichen, ein vollständiges und genaues Bild der Anschauungen der einzelnen Schriftsteller über die Engelwelt zu gewinnen. Indessen heben sich doch manche charakteristische Punkte genügend ab, so daß es sich immerhin verlohnt, diese zu vereinigen.

Im folgenden soll versucht werden, die Lehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in betreff der Engel und Dämonen darzustellen. Die Bedeutung Justins rechtfertigt es, wenn er an die Spitze dieser Untersuchung gestellt wird. Ihm werden Tatian und Athenagoras und die übrigen angereiht werden.

In einem zweiten Teil soll dann untersucht werden, inwieweit die griechische Dämonenlehre, namentlich insofern sie von

der griechischen Philosophie vertreten wird, auf die Geisterlehre dieser Apologeten eingewirkt hat. Unerläßlich ist zu diesem Zwecke eine wenn auch gedrängte Darstellung der Entwicklung der Dämonologie in der griechischen Philosophie. Die Beantwortung der sich bei dieser Untersuchung aufdrängenden Frage, ob außer der Lehre des alten Testaments und der neutestamentlichen Offenbarung und dem etwaigen Einfluß der griechischen Dämonenlehre noch andere Faktoren, so z. B. die spätjüdische Apokryphenliteratur Einfluß geübt haben, wird für eine besondere spätere Schrift vorbehalten.

Die Engellehre und Dämonologie hatte für die Zeit des 2. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung. Damals „wandte sich das Christentum direkt an die Heiden. Diese Propaganda, die mit der der Juden wetteiferte und diese bald absorbierte, bot sich dar mit den Vorzügen der Religion Israels, bereichert außerdem durch eine größere Leichtigkeit der Anpassung. Dem griechischen, römischen, ägyptischen Polytheismus stellte sie die Lehre von dem einen und höchsten Gotte entgegen, dem Götzendienst die Verehrung im Geiste, den blutigen Opfern, den staatlichen, geräuschvollen pomphaften Umzügen sehr einfache religiöse Übungen: Gebete, Lesungen, Homilien, gemeinsame Mahlzeiten; der Verwilderung der Sitten, die von den heidnischen Religionen nicht aufgehalten wurde, eine strenge Moral, welche durch die Kontrolle des gemeinschaftlichen Lebens gestützt wurde. Die allgemeinen Fragen über den Ursprung der Dinge, über das Ziel des Menschen fanden ihre Lösung in den Lehren, die sich in den heiligen altehrwürdigen Schriften fanden, die viel mehr Autorität besaßen als die Fiktionen der Dichter. Die Lehre von den Engeln und die von den Dämonen, besonders die letztere, ermöglichte die Lösung einer ganzen Anzahl von Fragen über den Ursprung und die Macht der religiösen Irrtümer. Satan und sein Gefolge boten die Erklärung für das Böse im allgemeinen und die Übel im besonderen, und dies war eine Abwehr gegen die konkurrierende Propaganda des dualistischen Mithraskultus“ (Duchesne, Histoire ancienne de l'église I[5], 195 f.). Es erscheint darum die folgende Untersuchung als nicht ganz unwichtig, insbesondere auch für die Erkenntnis der Stellung, welche das Christentum der Apologeten zur Kultur des 2. Jahrhunderts eingenommen hat.

Erstes Kapitel.

1. Die Engellehre Justins.

Justin[1]) bietet über die Geisterwelt keine zusammenhängende Darlegung, sondern nur zerstreute Bemerkungen,

---

[1]) Über Leben, Person, Schriften des Justinus Martyr, sowie über die von ihm, seinen Schriften und seiner Lehre handelnde Literatur vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910, S. 38—46; derselbe, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, S. 190—242. — Von Justins Schriften werden im folgenden nur berücksichtigt diese sicher echten: die beiden Apologien (zitiert: I. Ap., II. Ap.) und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Damit soll über die zweifelhaft echten Schriften Justins nichts entschieden sein; was in diesen letzteren an Angaben über Engel und Dämonen enthalten ist, kann das auf Grund der Apologien und des Dialogs gewonnene Bild von seinen Anschauungen in der genannten Materie nicht wesentlich verändern.

Von den Apologien und dem Dialog wurden für diese Arbeit eingesehen die Ausgaben bei Migne, P. gr. 6; von Otto in seinem Corpus Apologetarum Christianorum Saec. II, Bd. I, 2. Aufl., Jena 1847 u. 1848.

Im Folgenden wird der Text der Apologien zitiert nach der neuesten sorgfältigen Ausgabe von J. M. Pfättisch, Paderborn 1912: I. Teil: Text; II. Teil: Kommentar.

Der Text des Dialogs wird zitiert nach der Ausgabe von G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index. 2 Bde., Paris 1909.

Eine neue Kollation der Pariser Hdschr. des Dialogs zu der Ausgabe von Otto hat Harnack geliefert in seiner Abhandlung: Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho. (Texte u. Untersuchungen 39, 1.) Leipzig 1913. Benützt wurden auch die Ausgaben der Apologien von G. Krüger, 3. A., Tübingen 1904, G. Rauschen, 2. A., Bonn 1911, Pautigny, Paris 1904. Zur Textesgeschichte vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten des 2. Jhdts. in der alten Kirche und im Mittelalter: Texte u. Untersuchungen 1, 1—2, Leipzig 1882; O. von Gebhardt, Zur handschriftl. Überlieferung der griech. Apologeten, ebenda 1, 3, 1883, 154—196. Zur Literatur über Justin vgl. Bardenhewer (s. oben), ferner A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßburger theologische Studien, 1. Band, Heft 4, 5), Freiburg 1894, S. 85—88; derselbe, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur (Straßburger theol. Studien, 1. Supplementband), Freiburg 1900, S. 217—235.

Es seien nun noch einige wichtigere Monographien über Justin genannt, die im folgenden häufiger, und zwar mit abgekürztem Titel, zitiert werden:

„Aphorismen“[1]); dennoch können wir erkennen, was er im allgemeinen von den guten und bösen Geistern gedacht.

Wie für die übrigen Väter, so ist es auch für Justin ein Glaubenssatz, daß es Engel gibt, und zwar beruht dieser Glaubenssatz auf der Lehre der hl. Schrift. Er führt zum Beweise für das Dasein der Engel die Verse des Psalms 146 an[2]): Gott offenbare es durch ein Schriftwort, daß es Engel und Mächte im

---

Semisch = C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau; 1. Teil 1840, 2. Teil 1842 (macht ein Eingehen auf die frühere Literatur überflüssig).

Engelhardt = M. von Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen 1878.

Feder = Alfred Leonhard Feder S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Freiburg 1906. Diese grundlegende Studie macht das Eingehen auf eine Reihe früherer Schriften über Justin und seine Lehre entbehrlich. Da in unserer Arbeit nur der spezielle Teil der Justinschen Lehre, die Engellehre, berücksichtigt werden soll, so sei zur Orientierung über „Justins Bedeutung im allgemeinen“ auf S. 1—7, über „Justin als Zeuge für den Glauben“ auf S. 7—13, über „Beurteilung Justins und insbesondere seiner Lehre über Jesus Christus“ auf S. 14—31, über „einige Grundsätze zur richtigen Beurteilung Justins“ auf S. 31—43 besonders hingewiesen. Feder wird eine gründliche Einführung in die Justinsche Gedankenwelt verdankt.

Pfättisch = J. M. Pfättisch O. S. B., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins (Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte X, 1), Paderborn 1910. Die Untersuchung des Verhältnisses Platons und Justins durch Pfättisch ist derart eingehend, daß ein Eingehen auf die frühere Literatur zwar erfolgt ist, aber sich als zwecklos erwiesen hat (Der obengenannte Kommentar Pfättischs zu den Apologien wird zur Unterscheidung von dieser Schrift mit „Pfättisch, Komm.“ zitiert.) Pfättisch hat in dieser Schrift auch die formale Seite der Apologien behandelt und besonders zu der Kritik Justins durch Geffcken (Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, S. 97 ff.) Stellung genommen. Einen gleichen Zweck verfolgt die Studie von K. Hubik, Die Apologien des hl. Justinus. Literarhist. Untersuchungen (Theol. Studien der Leogesellschaft 15), Wien 1912.

[1]) Semisch II, 339.

[2]) Dial. 85, 6: *ἔστιν οὖν ὁ λόγος, δι' οὗ ἐσήμανα τὸν Θεὸν δηλοῦν ὅτι καὶ ἄγγελοί εἰσιν ἐν οὐρανῷ καὶ δυνάμεις, οὗτος· Αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις, αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ* (ed. Archambault II, 58).

Himmel gebe. Ebenso nennt er zum Beweise Dan. 7, 13. 14, wo von den dem Herrn dienenden Engeln die Rede ist, außerdem Job 1, 6. 2, 1, wo gesagt wird, daß die Engel vor Gott treten.

Von ihrer Erschaffung spricht er an mehreren Stellen. Weil es ihm so gut schien[1]), hat Gott die Engel und zwar mit freiem Willen zur Ausübung der Gerechtigkeit erschaffen. Über den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel macht Justin keine genauere Angabe. Er sagt nur[2]) — allerdings auch wieder im Zusammenhang mit dem so oft betonten Satze, daß Gott Menschen und Engel mit Willensfreiheit erschaffen habe —, er habe das Geschlecht der Engel wie der Menschen im Anfang erschaffen. Näheres, was Justin mit diesem τὴν ἀρχήν gemeint hat, läßt sich nicht angeben. Jedenfalls weist er[3]) die Ansicht der jüdischen

---

[1]) Dial. 102, 4: *Ἀλλ', ὡς ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι γενέσθαι, ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὥρισε μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς* (ed. Archambault II, 130).

[2]) II. Ap. (In der zweiten Apologie zieht Pfättisch in seiner Ausgabe cap. 2 und 3 zusammen; wir zitieren in der alten, von Otto angegebenen Kapitel-Zählung, so daß bei Pfättisch in der 2. Apologie bei den Zahlen der Kapitel 3, 4, 5, 6, 7 immer je 1 addiert werden muß. Pfättisch trennt dann cap. 8, so daß nachher von 9 an die Zählung Pfättischs mit der Ottoschen übereinstimmt.) II. Ap. 7, 5: *ἀλλ' ὅτι αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.*

[3]) Dial. 62, 3: *Οὐ γὰρ ὅπερ ἡ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις δογματίζει φαίην ἂν ἐγὼ ἀληθὲς εἶναι, ἢ οἱ ἐκείνης διδάσκαλοι ἀποδεῖξαι δύνανται, ὅτι ἀγγέλοις ἔλεγεν ἢ ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον* (ed. Archambault I, 292); vgl. auch Dial. 62, 2. Statt *ἡ παρ' ὑμῖν* (= Tryphon, die Juden) . . . *αἵρεσις* wollte man *ἡ παρ' ἡμῖν αἵρεσις* lesen und darin einen Hinweis auf gnostische Sekten sehen, welche das *ποιήσωμεν* von den Engeln verstanden und von ihnen den Leib des Menschen erschaffen ließen. Vgl. Irenaeus, adv. haer. 1, 24, 1: „Saturninus lehrte ähnlich wie Menander, daß der eine unbekannte Vater die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte gemacht habe. Die Welt und alles, was in ihr ist, sei von sieben bestimmten Engeln gemacht worden, und ebenso sei der Mensch ein Gebilde der Engel. Als diese das von obenher von der höchsten Macht erscheinende leuchtende Bild nicht festhalten konnten, weil es sogleich wieder emporstieg, ermahnten sie einander mit den Worten: »Laßt uns den Menschen machen nach dem Bild und Gleichnis.«“ Irenaeus, 5 Bücher gegen die Häresien; übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, S. 71. Aber schon Maranus hatte bemerkt, daß nach dieser Irenaeusstelle die Gnostiker das *ποιήσωμεν* den Engeln

Irrlehre ab, daß Gott sich mit den Worten „Lasset uns den Menschen machen“ an die Engel gewandt habe, oder daß der menschliche Leib das Werk der Engel sei.

Einer Irrlehre über Entstehung und Wesen der Engel tritt Justin Dial. 128 entgegen[1]). Ihr zufolge wären die Engel nur eine Emanation des Vaters, die er, je nachdem er es wolle, aus sich emanieren oder auch wieder zurücktreten lasse. Nach Semisch[2]) ist diese von Justin bekämpfte Ansicht „eine auch in die Kirche eingedrungene häretische Meinung, welche die Engel nur als ideelle Personifikationen göttlicher Kräfte, als momentane,

---

allein zuwiesen, während gemäß den von Justin bekämpften Irrlehrern die Engel mit Gott diese Aufforderung aussprechen. Vgl. hierzu Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs I, 292 f. Nach ihm ist an *παρ' ὑμῖν* festzuhalten und an eine jüdische Irrlehre zu denken. Welches diese Irrlehre war, darüber schreibt Archambault (a. a. O. 292, Anm.): „Sollte es die radikale Partei sein, die Friedländer herauszufinden glaubte aus einer Stelle des Eusebius (Praep. ev. III, 10) und die er identifizieren wollte mit jener, welche Philo (de migrat. Abrah. 16) bekämpft? cf. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898, S. 3 ff. Diese Partei hätte die philonische Exegese angenommen, aber die Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes verworfen. Jedenfalls findet man bei Philo selbst eine Exegese, welche der von Justin erwähnten sehr ähnlich ist, wenn es nicht gar dieselbe ist: Nach de opif. mund. 24 (ed. Cohn u. Wendland I, 25; andere diesbezügliche Texte sind gesammelt bei Martin, Philo, S. 80—82) hat sich Gott der Engel bedient, um das zu erschaffen, was am Menschen tadelnswert ist. Da die Partei, von der Friedländer spricht, zweifelsohne niemals als ihrer selbst bewußte Partei existiert hat, und da wir wissen, daß gewisse Sekten entstanden sind (vgl. Dial. 80, ed. Archambault II 32 ff., Anm.), von denen einige wirkliche jüdische, dualistische Gnosis lehrten, für welche die Materie und demnach der menschliche Leib böse war, so kann man nur folgern, daß, wenn diese *αἵρεσις*, von der Justin spricht, nicht diese Partei bezeichnet, deren Existenz noch zu beweisen bleibt, so muß sie entweder die Gesamtheit dieser Sekten oder wohl eine aus ihnen oder vielleicht, wenn auch weniger wahrscheinlich, die Juden mit philosophischen Tendenzen von der Art Philos bezeichnen.“ Die Lesart *παρ' ὑμῖν* wird auch vorgeschlagen bei Migne, P. gr. 6, 617 f.; die gleiche Ansicht vertritt A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog, S. 56[3], 63[2].

[1]) Dial. 128, 3. 4: *οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν* (ed. Archambault II, 258).

[2]) II, 341.

regressiv verschwindende Ausstrahlung aus Gottes Wesenheit gelten ließ.“ Demgegenüber stellt Justin die schon früher[1]) von ihm erwiesene Lehre, daß es „Engel gibt, daß sie permanente Wesen sind, daß sie sich nicht zu dem auflösen, aus dem sie geworden sind“[2]). Wer diese Irrlehrer gewesen sein mögen, darüber herrscht keine Übereinstimmung. Duchesne[3]) möchte darin Juden, die mehr oder weniger vom Philonismus erfüllt seien, erblicken. Für Archambault[4]) ist es wahrscheinlich, daß neubekehrte Juden oder ehemalige Proselyten über den Logos wie über die Engel Ideen mit antihypostatischen Tendenzen bewahrt hätten, die sich später in Modalismus oder Monarchianismus entfalten sollten.

Die Engel sind demnach für Justin von Gott geschaffene, persönliche Wesen. Dieses ergibt sich aus den oben mitgeteilten Zitaten[5]), aber insbesondere aus den Stellen, wo Justin sie ausdrücklich als persönlich handelnd bei ihrem Abfall von Gott darstellt; genannt sei [da später über den Fall der Engel gehandelt werden wird] nur die eine Dialogstelle, wo Tryphon zu Justin sagt[6]): „Du behauptest, daß die Engel böse geworden und von Gott abgefallen sind.“

Wenn wir uns nun den Anschauungen Justins über die Natur der Engel zuwenden, so tritt zuerst die Frage nach der Geistigkeit der Engel auf. Wenn noch ein Augustinus[7]) sich zur Auffassung einer rein geistigen Natur der Engel durchringen muß, so darf man sich nicht wundern, wenn Justin trotz Festhaltens an der geistigen Natur der Engel doch in dem Glauben an eine gewisse Körperlichkeit der Engel befangen ist. Man kann nicht umhin, zu sagen, daß er den Engeln eine Leiblichkeit zuschreibt,

---

[1]) Dial. 85, 6; vgl. S. 4 Anm. 2.

[2]) Dial. 128, 4: *Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται* (ed. Archambault II, 258; vgl. die Anm. Archambaults über die Frage, wer diese Irrlehrer gewesen sein mögen).

[3]) Histoire ancienne de l'égl. I, 308 f.

[4]) Vgl. seine Dialogausgabe, Anm. auf S. 258 f. des II. Bandes.

[5]) Dial. 85, 6; vgl. auch 102, 4; 128, 4.

[6]) Dial. 79, 1: *ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ Θεοῦ λέγεις* (ed. Archambault II, 24).

[7]) Vgl. Pelz, Die Engellehre des heil. Augustinus, Münster 1912 (Bresl. theol. Dissert.), S. 10 ff.

die der menschlichen ähnlich ist. Diese Auffassung von einer gewissen Leiblichkeit der Engel zieht sich durch die ganze Erörterung, die Justin mit Tryphon über das Essen der Engel, die dem Abraham erschienen sind[1]), pflegt. Tryphon äußert seine Zweifel an der Möglichkeit, daß der Logos, der mit den Engeln erschienen sei, gegessen habe. Darauf entgegnet Justin[2]): „Daß sie gegessen haben, steht geschrieben: wenn wir aber erfahren würden, daß gesagt sei, die drei hätten gegessen und nicht nur die zwei, die in Wirklichkeit Engel waren, — die, das ist uns klar, sich im Himmel, wenn auch nicht mit derselben Speise, welche die Menschen gebrauchen, nähren; denn von der Speise des Manna, mit der eure Väter in der Wüste gespeist wurden, sagt die Schrift also: »Sie aßen das Brot der Engel«, — dann würde ich wohl sagen: die Stelle, die sagt, sie hätten gegessen, möchte wohl soviel bedeuten, als wir auch vom Feuer sagen möchten, es habe alles verzehrt. Aber keineswegs ist es so zu verstehen, daß sie mit Zähnen und Kinnbacken zerkleinert und gegessen haben. Auf diese Weise würden wir also in keinem Punkte eine Schwierigkeit finden, wenn wir auch nur ein wenig in der Tropologie erfahren wären.“ Hält man zu dieser Stelle noch die andere (Dial. 131)[3]), so ergibt sich, daß Justin das Manna als die gewöhnliche Nahrung der Engel betrachtet.

---

[1]) Gen. 18, 2. 8.

[2]) Dial. 57, 2: *Κἀγὼ ἀπεκρινάμην. Ὅτι μὲν βεβρώκασι, γέγραπται· εἰ δὲ τοὺς τρεῖς ἀκούσαιμεν λελέχθαι βεβρωκέναι, καὶ μὴ τοὺς δύο μόνους, οἵτινες ἄγγελοι τῷ ὄντι ἦσαν καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν, τρεφόμενοι, κἂν μὴ ὁμοίαν τροφὴν ἥπερ οἱ ἄνθρωποι χρῶμεθα τρέφονται (περὶ γὰρ τῆς τροφῆς τοῦ μάννα, ἣν ἐτράφησαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἡ γραφὴ οὕτω λέγει, ὅτι ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγον* (Ps. 77, 25), *εἴποιμ' ἂν ὅτι ὁ λόγος, ὁ λέγων βεβρωκέναι, οὕτως ἂν λέγοι ὡς ἂν καὶ αὐτοὶ εἴποιμεν ἐπὶ πυρὸς ὅτι πάντα κατέφαγεν, ἀλλὰ μὴ πάντως τοῦτο ἐξακούειν ὅτι ὀδοῦσι καὶ γνάθοις μασώμενοι βεβρώκασιν. Ὥστε οὐδὲ ἐνταῦθα ἀπορήσαιμεν ἂν περὶ οὐδενός, εἰ τροπολογίας ἔμπειροι κἂν μικρὸν ὑπάρχωμεν* (ed. Archambault I, 264. 266).

[3]) Dial. 131, 3: *οἷς ἄρτον εἰς τροφὴν δι' ἀγγέλων οὐρανίων. τὸ μάννα, ἔβρεξεν.* Statt *δι' ἀγγέλων* haben Maranus, Otto *ἴδιον ἀγγέλων* konjekturiert. Archambault nennt diese Konjektur zwar sehr verlockend, da sie besser passe und einen Sinn ergebe, der vollkommen mit 57, 2 (siehe oben Anm. 2) übereinstimme, liest aber selbst *δι' ἀγγέλων* und glaubt, daß auch diese Lesart einen erträglichen Sinn gebe: Gott habe den Engeln die Sorge anvertraut, das Manna regnen zu lassen. Archambault notiert übrigens, daß diese Auffassung sich im Talmud finde; zu Ps. 78, 25 lese man im

Wenn Justin also auch glaubt, nicht mit Zähnen und Kinnbacken hätten die Engel gegessen[1]), so hat er ihnen doch eine Art Körperlichkeit, die der der Menschen ähnlich ist, zugeschrieben. Dies zeigt sich auch in der Meinung vom Fall der Engel, die Justin ganz ernsthaft vertritt. Wenn er diesen Fall in deren geschlechtlichem Umgang mit menschlichen Weibern erblickt, so ist es klar, daß er sie für in einem gewissen Grade materielle Wesen hält.

Um zu beweisen, daß Justin die Intelligenz der Engel niedrig eingeschätzt habe, beruft sich Semisch auf die Stelle im Dialog, wo er sagt[3]): „Es wurde den Fürsten, die von Gott in dem Himmel eingesetzt waren, befohlen, die Tore des Himmels zu öffnen; . . . als nun die Himmelsfürsten ihn sahen ohne Schön-

---

Traktat „Jalkut Schimeoni“: „Hier eine andere Erlärung: der Mensch hat das Brot der Starken gegessen, Brot, welches die Engel bereitet hatten.“ (Vgl. Goldfahn, Justinus Martyr und die Agada, 1873, S. 113.) Vgl. zu dem allem Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs II, 268, Anm.; vgl. Harnack, a. a. O. 63[3].

[1]) Semisch (a. a. O. II, 343 f.) schreibt zu dieser Stelle, Justin lasse zwar die Wahl zwischen einer buchstäblichen und bildlichen Auffassung des I. Mos. 18, 8 erwähnten Essens, aber für seine Person entscheide sich Justin augenfällig und unbedingt für die, nach welcher das Essen als ein wirkliches angesehen und bloß die beiden Engel als essende Subjekte betrachtet werden, „nur, weil in der Schrift nicht gesagt ist, daß bloß zwei der von Abraham bewirteten Personen gegessen hätten, so schlägt er die tropische Deutung des Essens vor, um der Notwendigkeit zu entgehen, dem Logos die Mitteilnahme an diesem Essen zuzuschreiben. Die bildliche Auslegung dient ihm nur als ein Notbehelf für den Fall, daß die eigentliche nicht zulässig gefunden werden möchte.“ Diese Auffassung Semischs ist möglich; sie würde nur die Ansicht verstärken, Justin habe den Engeln eine gewisse Körperlichkeit zugeschrieben.

[2]) Semisch a. a. O. II, 345.

[3]) Dial. 36, 5. 6: *ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ὅτε ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν, κελεύονται οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχοντες ἀνοῖξαι τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν, ἵνα εἰσέλθῃ οὗτος ὅς ἐστι βασιλεὺς τῆς δόξης, καὶ ἀναβὰς καθίσῃ ἐν δεξιῷ τοῦ πατρός, ἕως ἂν θῇ τοὺς ἐχθροὺς ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὡς διὰ τοῦ ἄλλου ψάλμου* (109, 1) *δεδήλωται* (ed. Archambault I, 164). *ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἑώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπυνθάνοντο· τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου· Κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* (Ps. 23, 10).

heit und Ehre und Herrlichkeit, da erkannten sie ihn nicht und fragten: »Wer ist dieser König der Herrlichkeit?« und es antwortet ihnen der hl. Geist . . .: »Der Herr der Mächte, er selbst ist der König der Herrlichkeit«". Daraus, daß die Engel den in den Himmel auffahrenden Christus, den sie früher ohne Herrlichkeit im leidenden Zustand gesehen hatten, nicht erkannten und erst durch den hl. Geist belehrt werden mußten, kann man doch noch nicht ohne weiteres auf eine geringe geistige Begabung der Engel schließen[1]). Es fehlen bei Justin hierüber andere Angaben, und es erscheint gewagt, auf Grund der einen, für diese Frage nicht einmal eindeutig klaren Stelle Justins Ansicht zu bestimmen. Auffallend bleibt immerhin diese Meinung Justins, die Engel hätten den in die Herrlichkeit des Himmels auffahrenden Christus nicht erkannt, aber er wird sie wohl aus den Ps. 23 und Is. 63 vorkommenden Fragen der Engel sich konstruiert haben.

Scharf betont Justin die Willensfreiheit der Engel[2]):

---

[1]) Auch Petavius beschäftigt sich mit dieser Stelle des Justinschen Dialogs. Er schreibt: „. . . Sic nonnullae sunt rationes mysteriorum gratiae creaturae captum excedentes, quae non sunt inditae mentibus angelorum, sed in solo Deo sunt occultae. Et ideo Angeli non cognoscunt eas in seipsis, nec etiam in Deo, sed cognoscunt eas, secundum quod in effectibus explicantur. 11. Hanc ego posteriorem sententiam multo verisimiliorem iudico, neque puto vel ex Apostolorum sermone didicisse Angelos, quae hactenus ignorarent, vel tamdiu Christum Deum hominemque nescisse, ut eo demum tempore, quo in coelum ascendit, noscere ipsum coeperint, quod praeter Theodoretum et Anastasium antiquiores alii putarunt, eis Angelorum percontationibus innixi, quae in Psalmo 23 et Isajae 63 contineri creduntur. Illic enim ascendentem Christum obstupescentes Angeli sic invicem loqui feruntur: »Quis est iste rex gloriae?« etc. . . ., hic autem: »Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?« idque ex dubitatione et inscitia, tanquam quis esset, hucusque nescirent. Nam quia (Justinus ait) coelestes principes videbant ipsum deformem habere et inhonorem ac contemptam speciem, non agnoscentes eum interrogabant . . . 12. Verum minime, ut dixi jam, assentior, nondum ante id temporis Angelos ista cognovisse; illa vero, quae dubitandi ac percontandi specie ex illorum persona dicuntur, figurate in sacris literis usurpari arbitror, ut beatarum mentium admiratio eo, quo ista capi a nobis possunt, modo declaretur." Petav., de Theol. Dogm. Tom. III: De Angelis lib. I, cap. VIII, 11, 12. Paris 1544, p. 48.

[2]) II. Ap. 7: *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.*

„Mit freiem Willen schuf Gott sowohl das Geschlecht der Engel wie der Menschen“ [1]). „Da Gott wollte, daß sie im Besitze freien Willens seien, sowohl die Engel als die Menschen, so hat er sie so geschaffen, daß sie das tun könnten, wozu er einem jeden die Fähigkeit, es zu tun, gegeben hatte, und zwar in der Absicht, sie vor dem Verderben und der Strafe zu bewahren, wenn sie das wählten, was ihm wohlgefällig wäre, jeden aber zu züchtigen, wie es ihm gut scheint, wenn sie Böses täten.“ Darin lehrt Justin ebenso deutlich die Willensfreiheit der Engel, wie ihre sittliche Verantwortung für die richtige Anwendung dieser Freiheit [2]).

Es ist nicht zu erkennen, wie Justin über die übernatürliche Ausstattung der Engel gedacht hat und ob er den Engeln, die Gott treu blieben, Beharrung im Guten zugeschrieben hat.

Über ihre Aufgaben und Tätigkeit berichtet er verhältnismäßig mehr. Vom Himmel aus, den Justin ihnen als Aufenthaltsort zuweist, haben sie die sorgende Aufsicht über die Erde [3]). „Die vorsorgende Aufsicht über die Menschen und über die Geschöpfe unter dem Himmel hat er den Engeln übertragen, die er über sie gesetzt hat. Das ist die Hauptaufgabe (τάξις) der Engel.“ Wenn die Engel dieser Aufgabe untreu werden, so sündigen sie.

Neben dieser ständigen Tätigkeit betraut sie Gott noch mit einzelnen außerordentlichen Missionen. Sie sind eben die Boten und Diener Gottes [4]). Von den in der hl. Schrift erwähnten

---

[1]) Dial. 88, 5: *βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθερίᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τους ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι, ἐαν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ. ἕκασταν κολάζειν* (ed. Archambault II, 74 f.).

[2]) Das gleiche besagen Dial. 102, 4; 140, 4; 141, 2 (ed. Archambault II, 130 u. 306 f.). Dial. 102, 4 sagt Justin: *ἀλλ' ὡς ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι γενέσθαι, ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὥρισε μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς. καὶ ὅτι καλὸν εἶναι ὁμοίως ἐγνώριζε, καὶ καθολικὰς καὶ μερικὰς κρίσεις ἐποίει, πεφυλαγμένου μέντοι τοῦ αὐτεξουσίου.*

[3]) II. Ap. 5: *ὁ θεὸς . . . τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκε. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τῇνδε τὴν τάξιν, . . .*

[4]) Dial. 79, 2: *διακονεῖν γεγραμμένοι εἰσὶν οἱ ἄγγελοι* (ed. Archambault II, 26).

Botschaften und Aufträgen, die Gott den Engeln gibt, nennt Justin folgende: Die Erscheinung der Engel bei Abraham[1]); zwei Engel sind es, die Gott — für Justin den Logos —, zu Abraham begleiten[2]). Zwei Engel sind es, die den Lot und die Seinen retten[3]). Justin berichtet von den Engeln, die in dem Traume Jakobs von der Himmelsleiter auf und nieder steigen[4]). Ein Engel des Herrn war es, der im Lager der Assyrer 185000 Mann vernichtet hat[5]). Der Engel des Herrn wurde zur Jungfrau gesandt und verkündet ihr die frohe Botschaft, daß sie die Mutter Jesu werden solle[6]). Im Dialog (c. 100) wird als Überbringer dieser Botschaft aus-

---

[1]) Dial. 56, 1 ff.: *Μωσῆς οὖν, ὁ μακάριος καὶ πιστὸς θεράπων θεοῦ, μηνύων ὅτι ὁ ὀφθεὶς τῷ Ἀβραὰμ πρὸς τῇ δρυῒ τῇ Μαμβρῆ θεὸς σὺν τοῖς ἅμα αὐτῷ ἐπὶ τὴν Σοδόμων κρίσιν πεμφθεῖσι δύο ἀγγέλοις ὑπὸ ἄλλου, τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος καὶ οὐδενὶ ὀφθέντος ἢ ὁμιλήσαντος δι' ἑαυτοῦ ποτε, ὃν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα νοοῦμεν* (ed. Archambault I, 244 ff.).

[2]) Justin will im Dialog cap. 56 ff. nachweisen, daß der Logos, begleitet von zwei Engeln, dem Abraham erschienen sei. Tryphon bestreitet dies und erklärt, die drei, die zu Abraham gekommen waren, seien drei Engel gewesen. Die Frage, wer diese drei, die dem Abraham erschienen, gewesen seien, hat seit früher Zeit Beachtung und verschiedene Beantwortung gefunden. Der Wechsel der Ausdrücke *ὁ θεός, ἄνδρες, κύριος, ἄγγελοι* war schon früh aufgefallen. „Die Juden des Talmuds sehen in den drei Engeln Michael (der beauftragt war, Sara die Botschaft zu bringen), Raphael (beauftragt, Lot zu retten) und Gabriel (beauftragt, Sodoma zu zerstören). Vgl. Midr. Rabb. 50 (p. 44 D)." So Archambault, Ausgabe des Dialogs I, 244, Anm. nach Goldfahn, a. a. O. 111 f. Tryphon erklärt, sie seien Engel gewesen, zwei hätten den Auftrag gehabt, Sodoma zu zerstören, der dritte, Sara zu melden, sie werde einen Sohn bekommen. (Dial. 56, 5.) Diese Auffassung Tryphons, welche derjenigen der Mišna ähnlich ist, findet sich ebenfalls bei Flav. Jos., Antiq. Jud. I, 12. Philon sah in den drei Personen: Gott = den, der ist, begleitet von seiner (ebenfalls göttlichen) Schöpfermacht und seiner Königsmacht, seinen beiden ältesten und ihm am nächsten stehenden *δυνάμεις* (ed. Cohn-Wendland IV, S. 28; vgl. J. Martin, Philon, Paris 1907, 58). Archambault weist nach, daß „dies die Erklärung sämtlicher Väter ist, welche diese Stelle kommentieren: Iren. III, 6, 1; IV, 10, 1; 25, 1; 36, 4; besonders Praedic. Apost., wo die Abhängigkeit von Justin frappant ist; Tertull. adv. Prax. 13; 16 (CSEL 3, 247, 356); de carne Christo 6: Orig., In Joan. II, 23; Euseb. KG. I, 2, 7; Ambr. De Abrah. I, 5, 33; Augustin, De civit. Dei 16, 29 bekämpft aber diese Interpretation." Vgl. Archambault I, 244 ff., Anm.

[3]) Dial. 19. [4]) Dial. 58, 10. [5]) Dial. 83, 1.

[6]) I. Ap. 33, 5. Dial. 100.

drücklich Gabriel genannt. Ein Engel ist es, der Joseph über die Menschwerdung belehrt[1]). Die Engel öffnen dem Menschensohne die Himmelspforten, wenn er nach seiner Auferstehung zum Himmel auffährt[2]).

Mit Christus kommen die Engel zum Gericht[3]): „Zwei Parusien Christi haben nämlich die Propheten geweissagt, die, welche schon erfolgt ist als die eines verachteten und leidensfähigen Menschen, die zweite aber, wann er, wie es verkündet worden ist, in Herrlichkeit vom Himmel mit seinem Engelheere erscheinen wird". „Wie ein Menschensohn wird er auf den Wolken des Himmels kommen, wie Daniel es verkündet hat, und Engel werden mit ihm kommen".[4])

Über die Zahl der Engel[5]) spricht Justin sich nicht aus. Er nennt nur einmal das „Heer der Engel"[6]).

Die einzelnen Chöre der Engel werden nicht erwähnt; nur einmal zitiert Justin den Vers aus Ps. 98, in dem die Cherubim genannt werden. Gabriel nennt er zweimal, je einmal in der Apologie und im Dialog[7]).

Hier mag eine Übersicht eingefügt werden, welche Bezeichnungen Justin für die Geister anwendet. Selbstverständlich ist die ständige Bezeichnung ἄγγελος. Wenn auch ἄγγελοι im allgemeinen bei Justin die guten Engel bezeichnet, so wird dieser Begriff in der ersten Apologie einmal durch Zufügung des ἀγαθός[8]), dann aber auch durch Zufügung von φαῦλος[9]) näher

---

[1]) Dial. 78, 3. [2]) Dial. 31.

[3]) I. Ap. 52: *δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται.*

[4]) Dial. 31: *ὡς υἱὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐπάνω νεφελῶν ἐλεύσεται, ὡς Δανιὴλ ἐμήνυσεν, ἀγγέλων συν αὐτῷ ἀφικνουμένων* (ed. Archambault I, 132).

[5]) I. Ap. 52: siehe oben Anm. 3.

[6]) Dial. 136, 3 nennt Justin auch das „Heer des Himmels", wo er den Juden vorwirft, „sie hätten Christum nicht aufgenommen, wenn sie auch nicht in Hainen und auf den Höhen »dem Heere des Himmels« (*πέυματα ἐποιεῖτε τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ*) Kuchen geopfert hätten". Hier lehnt sich Justin an Jer. 7, 18 an, und man darf wohl mit Archambault (II, 290 Anm.) sagen, daß „*στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ* bei Justin, wie bei Jeremias, mit Berücksichtigung der Verschiedenheit der Epochen, die Astralgottheiten babylonischen Ursprungs bezeichnet."

[7]) I. Ap. 33; Dial. 100. [8]) I. Ap. 6, 2. [9]) II. Ap. 7, 1.

bestimmt. Im Dialog kommen die Attribute ἀγαθός und φαῦλος zu ἄγγελος nicht vor. Dagegen heißt es Dial. 105, 3, Gott habe die Macht ἀποστρέψαι πάντα ἀειδῆ πονηρὸν ἄγγελον. Ἄρχοντες werden die Engel und zwar die guten genannt Dial. 36, wo es heißt, den „Fürsten" sei von Gott befohlen worden, die Tore des Himmels für den auffahrenden Gottessohn zu öffnen. Dial. 85 werden diejenigen, denen dieser Befehl gegeben wird, ἄγγελοι καὶ δυνάμεις genannt. Sonst bezeichnet der Ausdruck δυνάμεις bei Justin die bösen Geister; in diesem Sinne findet er sich Dial. 78, 9. 10 im Anschluß an Js. 8, 4, ferner Dial. 105, 4. 5. Eine neutrale Bedeutung scheint δύναμις zu haben Dial. 120, 6. Für die bösen Geister finden sich die beiden Ausdrücke ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι Dial. 41, 1; 49, 8. Das „Heer des Teufels" erwähnt Justin I. Ap. 28 und Dial. 131. Das neutrale Wort πνεῦμα wird im Dialog für die bösen Geister bestimmt durch die Attribute ἀκάθαρτον, πλάνον, πονηρόν, πνεῦμα πλανῆς.

Schließlich bleibt noch die Frage zu erledigen, ob Justin einen Engelkult gelehrt hat. Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Ausdrücklich lehrt Justin einen Kult der Engel. Die betreffende Stelle (I. Ap. 6)[1] hat schon viel Mühe gemacht, und eine Reihe verschiedener Erklärungen sind für diese Stelle gegeben worden. Es heißt dort: „Wir geben zu, daß wir Gottesleugner sind in bezug auf diese vorgenannten so beschaffenen (vermeintlichen) Götter, keineswegs aber in betreff des wahrhaftesten Gottes, welcher der Vater der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und der anderen Tugenden ist, der von Bosheit keine Beimischung enthält, sondern diesen und den Sohn, der von ihm kam und uns dies lehrte, und das Heer der anderen guten Engel, die ihm folgen und ihm durchaus ähnlich sind, und den prophetischen Geist verehren wir und beten wir an". An dieser Stelle „ist jedes Wort im Hinblick auf das vorhergehende gewählt"[2]. Zweck der

[1] I. Ap. 6: καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.

[2] Pfättisch, Justins Apologien; II. Teil: Kommentar, Münster 1912, S. 6. Vgl. überhaupt zu den ganzen folgenden Darlegungen den Kommentar Pfättischs zu Kapitel 6, auf S. 19—22.

ganzen Stelle[1]) ist der Nachweis, daß die Christen nicht ἄθεοι sind; denn sie verehren den wahren Gott, seinen Sohn, das Heer der guten Engel und den prophetischen Geist. Diese werden der Vielheit der heidnischen Götter entgegengestellt. Welcher Art ist nun die Verehrung, die Justin den Engeln zuweist? Wenn auch die Verba σέβεσθαι und προσκυνεῖν sich auf die vier genannten Objekte der Verehrung beziehen, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß Justin dieselbe προσκύνησις, die Gott und dem Logos gebührt, auch den Engeln zuschreibt. Wenn der Apologet hier von den „anderen guten Engeln" spricht, so geschieht das nicht aus Gegensatz zum Logos, sondern zu den bösen Engeln, die Gott nicht gefolgt und ihm in der Übung des Guten nicht ähnlich geworden sind[2]). Nun hat Pfättisch in glücklicher Weise gerade diesen Gegensatz der erwähnten guten Engel zu den Dämonen als Wegweiser zur richtigen Erklärung der Stelle und besonders zur Klarstellung der Frage, welche Art von Verehrung Justin den Engeln zuweist, herangezogen. Nach Pfättisch[3]) ist der Zusammenhang der Stelle folgender: Im vorangehenden Kapitel (5) der ersten Apologie hatte Justin behauptet, Atheisten würden die Christen genannt, weil sie sagen, „daß die Dämonen, die so Schlimmes getan haben, nicht nur nicht gut, sondern schlechte und unheilige Dämonen sind, die nicht einmal Taten aufzuweisen haben, ähnlich den Handlungen der Menschen, die nach Tugend streben". Justin hat nun in der ersten Apologie nicht näher gesagt, wer und was diese Dämonen sind; jedenfalls aber sieht er in ihnen nichts anderes als abtrünnige Engel. Dieser Gedanke schwebt ihm auch hier vor, und diesen Engelapostaten,

---

[1]) Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle ist von Semisch, Justin der Märtyrer, II, S. 349—359, in aller Ausführlichkeit dargelegt worden. Es sei darum auf Semischs Abhandlung verwiesen. Deren Ergebnis (S. 359) sei noch mitgeteilt: „Wenn irgend etwas, so steht das Ergebnis fest, daß Justin den Engeldienst (unbestimmt welcher Beschaffenheit) als einen Teil des kirchlichen Gottesdienstes seiner Zeit bezeichne." Vgl. auch bei Semisch die Aufzählung der früheren Literatur zu dieser Frage.

[2]) Obige Darstellung stützt sich auf die Untersuchungen Pfättischs, die er veröffentlicht hat 1. in „Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte X, 1), Paderborn 1910, S. 41—45; 2. in seinem schon öfters angeführten Kommentar zu den Apologien. Vgl. auch S. 16 Anm. 1.

[3]) Der Einfluß Platos usw. S. 42 f.

die sich zu Göttern machten, wird entgegengehalten, was die Christen als verehrungswürdig betrachten: nicht diese Scheingötter, sondern den wahrhaftigsten Gott, der im Gegensatz zu den Schandtaten jener Vater aller Tugenden ist und erhaben über alle Schlechtigkeit; dann dessen Sohn, der schon genannt ist als Logos Gottes und Lehrer der Christen, der vom Vater gekommen ist und die Christen dieses gelehrt hat, daß die Dämonen durch und durch schlecht sind; ferner nicht diese abtrünnigen schlechten Engel, sondern das Heer der anderen, die Gott folgen und Gott ähnlich werden wollen, der guten Engel, und zuguterletzt den Heiligen Geist[1]). „Die augenscheinliche Sorgfalt, die wir sonst oft bei Justin wahrnehmen können, hat ihn auch hier jedes Wort abwägen lassen, und er folgt nun Schritt für Schritt den Bahnen, die er sich selbst im vorhergehenden Kapitel vorgezeichnet hat“[2]). Er steht im Anfang seiner Apologie; was für Kenntnisse der christlichen Lehre kann er bei den Heiden voraussetzen? Wohl sehr wenige. So kann er und wird er nur auf Gott hinweisen und auf den Sohn Gottes, die beide schon erwähnt sind, und eben im Gegensatz zu den Dämonen auf das Heer der guten Engel. Er wäre nun schon am Schlusse seiner Aufzählung; aber er erinnert sich, daß er die Kultobjekte noch nicht alle aufgezählt hat; er denkt vielleicht auch daran, daß er oft und oft den prophetischen Geist in der Apologie nennen wird, und so führt er auch ihn noch an[3]).

Daß nun Justin den Engeln keine προσκύνησις zugeschrieben hat, das ergibt sich ganz klar daraus, daß er die Würde des Vaters über jedes Geschöpf stets betont hat, daß er, der eben

---

[1]) Es kann nur der Gegensatz zu den Dämonen, nicht der Gegensatz zu Christus von Justin gemeint sein. Dies beweisen auch die Parallelstellen: I. Ap. 28, 1: *ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ... μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων.* Dial. 45, 4: *ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὅμις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι.* Dial. 100, 6: *τόν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει.* s. Pfättisch, Kommentar, S. 20 f.

[2]) Der Einfluß Platos S. 43 f. — In der Anmerkung auf S. 44 nimmt Pfättisch Stellung zur Deutung dieser Stelle durch Paul, Über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Jahrbücher für protest. Theologie, 1886, 665.

[3]) Über die Frage, wie Justin über den hl. Geist und seine Stellung gedacht hat, vgl. Feder, S. J., Justins Lehre von Jesus Christus, 121 f.; vgl. dazu Pfättisch, Der Einfluß Platos usw., S. 45 f. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 675, A. 2.

die Anbetung von Nichtgöttern verwirft, doch den Engeln nicht göttliche Ehre zuschreiben kann. Auch nicht im gleichen Grade wie den Logos kann der Apologet die Engel verehrt wissen wollen; denn er hat gerade die Würde des Logos hoch über die Engel erhoben und den Unterschied darin, daß der Logos Gott sei, gesehen[1]). Es bleibt darum das σέβεσθαι[2]) für die Engel, und wenn er dies gerade hier hervorhebt, so geschieht es, wie Stählin[3]) sagt, „in dem naiven apologetischen Interesse, dem Vorwurf der ἀθεότης in Vernachlässigung des heidnischen Götter- und Dämonendienstes möglichst kumulativ zu begegnen".

2. Die Dämonologie Justins.

„Von weit größerer Bedeutung, theoretisch wie praktisch, war der Glaube an die bösen Geister, die Dämonen. Man kann vielleicht sagen, daß das praktisch-religiöse Denken der ersten christlichen Generationen von keinem anderen Gedankenkomplex derartig beeinflußt und bestimmt worden ist, wie durch die Vorstellungen von den Dämonen, die den Christen auf Schritt und Tritt umgeben, ihn umlauern und ihn zu schädigen suchen"[4]). Wenn Justin wie von den guten, so auch von den bösen Engeln und Geistern nur gelegentlich spricht, so weiß er doch von den bösen Geistern viel mehr zu sagen als von den guten. Auch bei den anderen Schriftstellern seiner Zeit beobachten wir diese Erscheinung. Es ist wohl keine Übertreibung, wenn Semisch schreibt:[5]) „Das ganze gefallene Geisterreich erblicken sie im Kampfe wider

---

[1]) Dial. 56.

[2]) Die *προσκύνησις* gebührt nach Justin nur Gott; vgl. I. Ap. 16, 6: *ὡς δὲ καὶ τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν εἰπών . . .*; I. Ap. 17, 3: *ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν.* Justin erwähnt ausdrücklich, wie Christus die Versuchung des Teufels in der Wüste damit zurückschlug, daß er ihm entgegenhielt, die *προσκύνησις* gebühre nur Gott: *ἐλέγξας ὅτι πονηρός ἐστιν, παρὰ τὴν γραφὴν ἀξιῶν προσκυνεῖσθαι ὡς θεός, ἀποστάτης τῆς τοῦ θεοῦ γνώμης γεγενημένος . . . Γέγραπται· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* Dial. 125, 4 (ed. Archambault II, 244). Pfättisch, Kommentar, S. 21 f.

[3]) Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, S. 9; s. Pfättisch, der Einfluß Platos, S. 42.

[4]) Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, 1. Bd., S. 132; vgl. auch Puech, Les Apologistes Grecs, S. 118ff.

[5]) Semisch, Justin der Märtyrer, II, 376f.

das Christentum. Bei jeder Verlegenheit und Gefährdung der Kirche gewahren sie den hohnlachenden und verfolgenden Dämon im Hintergrunde, das Heidentum wird ihnen mitunter schlechtweg zum Höllentum. Jede (scheinbare) Verwirrung und Störung des natürlichen Weltganges, jede (auch die begreiflichste) Zerrüttung des physischen Lebens an und außer dem Menschen, die Sünde selbst mit ihrem weitverzweigten Verderben dient ihnen zum Denkmale der verheerenden Wirksamkeit des Satans und seiner Genossen.“

Wenn auch der Glaube an die Dämonen von allen Apologeten geteilt wurde, so gingen ihre Anschauungen in einzelnen Punkten auseinander[1]). Es wird behauptet, Justins Meinung über die Dämonen sei eine andere in den Apologien und eine andere im Dialog[2]), und demgemäß wird auch seine Lehre über die Dämonen in den Apologien getrennt von der im Dialog dargestellt. Der Unterschied ist indessen nicht erheblich, und so soll im folgenden diese Trennung nicht vollzogen, allerdings auf etwaige Unterschiede zwischen der Auffassung in den Apologien und der im Dialog hingewiesen werden[3]).

Justin erachtet es für eine von der hl. Schrift bezeugte Tatsache, daß es böse Geister gibt. Wir ersehen das aus dem Vorwurfe Tryphons, Justins Exegese der Schrift sei gekünstelt, ja er begehe eine Blasphemie, da er behaupte, die Engel hätten böse gehandelt und wären von Gott abgefallen[4]). Tryphon erklärt zwar nicht, worin nach Justin dieser Fall der Engel bestanden habe; auch fehlen in dem uns vorliegenden Texte die Ausführungen Justins, auf die Tryphon sich bezieht[5]). Gegenüber dem Vorwurfe Tryphons nennt Justin als Beweis für das Dasein der bösen Engel Is. 30, 1—5 (εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ

---

[1]) Vgl. Mangenot in Dict. de théol. cath. IV, 339 f.

[2]) So von Mangenot a. a. O.

[3]) Zu der ganzen Dämonenlehre Justins vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg, 1906, in dem Kapitel: Christus als Befreier von der Dämonenherrschaft, S. 201—210.

[4]) Dial. 79, 1: *αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι· ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ Θεοῦ λέγεις* (ed. Archambault II, 24).

[5]) Vgl. Archambault in seiner Ausgabe des Dialogs II, S. 25 Anm. und in der Einleitung, Bd. 1, S. LXXII f.

ἄγγελοι πονηροί), Zach. 3, 1—2; Job 1, 6; 2, 1; Gen. 3, 1—6; 14; Ps. 96, 5[1]). Wie sind diese Geister böse geworden? Wie wir oben gesehen haben, hat Justin bei der Erwähnung der Erschaffung der Engel scharf betont, Gott habe sie mit Willensfreiheit erschaffen. Auf einen Mißbrauch dieser Freiheit, auf eine sündige Tat führt er nun den Fall der Engel zurück[2]). Dabei unterscheidet er den Fall des Satan von dem der anderen bösen Engel. Von jenem als von einem tiefen Falle spricht er im Anschluß an Ps. 81: „In der Übersetzung der LXX ist gesagt: »Siehe wie ihr wie Menschen sterbt und fallt wie einer der Archonten«, um damit kund zu tun sowohl den Ungehorsam der Menschen, nämlich des Adam und der Eva, als auch den Fall des einen der Archonten, d. h. jenes, der Schlange genannt wird, der tief gefallen ist, weil er die Eva verführt hat“[3]).

Der Fall des Teufels, der einer der Archonten war, und zwar jener, der Schlange hieß, wird hier von Justin mit der Verführung der Eva in Verbindung gebracht. Wenn Semisch[4]) auf Grund dieser Dialogstelle bemerkt, Justin „setze den Fall des Satan gleichzeitig mit der Sünde der Protoplasten“, so dürfte das doch nur so zu verstehen sein, daß der Fall des Satan nach und wegen seiner Verführungstat an Eva eingetreten ist. Semisch hat allerdings recht, wenn er „diese Verführung offenbar nur für den äußeren Ausgangspunkt der satanischen Bosheit gelten und die äußere Tat notwendig eine innere Wurzel voraussetzen“ läßt. Was nun das innere Prinzip des satanischen Falles sei, darauf habe Justin keine direkte Antwort gegeben. Aber daraus, daß er „dem Satan als einen der Zwecke bei Verführung der ersten Menschen die Anregung und Einführung des Vielgötterglaubens unterlegt, lasse sich nicht ohne Zuversicht annehmen, daß er

[1]) Dial. c. 79 (ed. Archambault II, 24 ff.).

[2]) Dial. 140, 4: *ἀλλὰ καὶ ὅτι οὐκ αἰτίᾳ τοῦ θεοῦ οἱ προγινωσκόμενοι καὶ γενησόμενοι ἄδικοι, εἴτε ἄγγελοι εἴτε ἄνθρωποι, γίνονται φαῦλοι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν ἕκαστος αἰτίᾳ τοιοῦτοί εἰσιν ὁποῖος ἕκαστος φανήσεται* (ed. Archambault II, 304).

[3]) Dial. 124, 3: *. . . Ἰδοὺ δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε, καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε· ἵνα δηλώσῃ καὶ τὴν παρακοὴν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ Ἀδὰμ λέγω καὶ τῆς Εὔας, καὶ τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πεσόντος πτῶσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν* (ed. Archambault II, 238).

[4]) a. a. O. II, S. 378.

sich einen nach Apotheose lüsternen Hochmut als erste und fundamentale Sünde des Satan gedacht habe.“ Sicherlich ist eine innere Sünde des Satan der äußeren Tat der Verführung der Eva vorausgegangen. Ob dies Hochmut und Gelüst nach göttlicher Verehrung oder ob es Neid war, wie Archambault[1]) annimmt, der in dieser Darstellung des Falles des Satan bei Justin dessen eigentümliche Erkläruug von Sap. II, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον finden will, das läßt sich schwer entscheiden[2]). In der Vorstellung von dem tiefen Falle der Schlange dürfte Justin wohl abhängig sein von Apok. 12, 5 und 20, 2[3]). Daß Justin diesen ersten der Archonten, den Verführer der Eva, für identlich hält mit dem Satan, dem Teufel, das zeigen seine Worte[4]): „Bei uns wird der Anführer der bösen Dämonen Schlange genannt und Satan und Teufel, wie ihr auch aus unseren Schriften, wenn ihr nachforscht, erfahren könnt.“ — „Den Löwen, der sich auf ihn stürzte, so nannte er den Teufel,

---

[1]) Ausgabe des Dialogs II, 238 f. Anm.

[2]) Turmel gibt in seinem Aufsatze: Histoire de l'angélologie (Revue d'Hist. et de Lit. relig. t. III, 290) zu dieser Dialogstelle folgende Erklärung: „En induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit.“ Zu dieser Erklärung, wonach der Fall des Satans durch Neid erfolgt sei [vgl. Feder, S. 202, Anm. 9], bemerkt E. Mangenot (Dict. de théol. cath. 4, 341), sie sei besonders gezwungen; Justin spreche nur von der Einführung des Todes in die Menschheit, einer Einführung, die von dem Betruge Evas durch die Schlange verschuldet sei und, wenn er den Fall des Satan in diesem Betruge erblicke (was nicht klar hervorgehe), so sage er den Beweggrund nicht, ja er insinuiere nicht einmal die Eifersucht der Schlange. Turmel habe die Bezugnahme auf Ps. 81, 7 nicht beachtet, um den Fall des Satans zu beweisen. Dennoch ist Mangenot gegenüber daran festzuhalten, daß ganz klar als Ursache des Falles des Teufels die Verführung der Eva von Justin angegeben wird (*διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι*) und daß trotz allem die Annahme, der Neid sei Motiv gewesen, durch den Wortlaut der Stelle und ihren Zusammenhang nicht ausgeschlossen zu werden braucht.

[3]) Apok. 12, 9: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διαβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, κα οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.* 20, 2: *καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον.*

[4]) I. Ap. 28: *Παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε.*

den Moses Schlange nennt, im Buche Job und bei Zacharias wird er Teufel genannt und von Jesus mit Satan angeredet, so zeigt er, daß er einen Namen erlangt, der nach der Tätigkeit, die er vollbracht hat, zusammengesetzt ist: denn σατᾶ bedeutet in der Sprache der Juden und der Syrer Apostat; νᾶς ist aber das Wort, das man als Schlange übersetzt hat“ [1]).

Demnach ist der oberste der Dämonen, der Teufel bei Job und Zacharias, die Schlange der Genesis, der Versucher Jesu in der Wüste, den Jesus Satan genannt hat, ein und derselbe. Bemerkenswert ist, wie Justin das Wort Satanas etymologisch zu erklären sucht. Er geht dabei von der gräcisierten Form σατανᾶς aus, die durch Anhängen der Endsilbe -ᾶς an die ins Griechische umgeschriebene Form σατᾶ des hebräischen שָׂטָן entstanden ist. σατᾶ, so sagt aber Justin, bedeutet in der Sprache der Juden und Syrer Apostat, Abgefallener. Er kann daher dieses Wort nicht von dem hebräischen שָׂטָן [2]) ableiten, sondern, wie seine Bedeutungserklärung zeigt, leitet er es ab von dem hebräischen Verbum שָׂטָה = abweichen [3]). Nun findet Justin in σατανᾶς neben dem Apostaten noch die Schlange, indem er, ohne sich um philologische Gesetze, die er wohl nicht kennt, zu kümmern, νᾶς für sich betrachtet und darin das hebräische נָחָשׁ = Schlange [4]) findet [5]).

Außer dem Satan gibt es noch andere böse Engel. Ihren Fall erwähnt Justin an der schon oben angeführten Dialogstelle 79 (und 45) [6]), wo er von der Menschwerdung spricht und dabei sagt, daß durch diese οἰκονομία die Schlange, die im Anfang gesündigt hat, und die Engel, die sie nachgeahmt haben, vernichtet werden sollen. Wenn wir feststellen könnten, was Justin mit

---

[1]) Dial. 103, 5: *λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ' αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ* (Gen. 3, 1 f.), *ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ* (1, 2) *καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ* (3, 1—2) *διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦς σατανᾶς* (Mt. 4, 10) *προσηγόρευται, ὄνομα ἀπό τῆς πράξεως ἧς ἔπραξε σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν μηνύων* (ed Archambault II, 138, vgl. die Anm. II, 139).

[2]) = Widersacher; vgl. E. König, Hebr. aram. Wörterbuch, Leipzig 1910, S. 462.

[3]) König, a. a. O. 462. [4]) König, a. a. O. 273.

[5]) Vgl. die Anmerkung Archambaults II, 139 f.

[6]) Dial. 45, 4: ... *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τήν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσιν*; vgl. I. Joh. 3, 8 (ed. Archambault I, 200).

diesem τὴν ἀρχὴν meint, so könnten wir genauer angeben, wann er sich diesen Fall des Satans gedacht hat. Seinem Falle folgte erst derjenige der Engel, die ihn nachgeahmt haben, d. h. im Sündigen. Im Dialog erfahren wir nicht, worin diese Sünde bestand. Darüber gibt uns die zweite Apologie Aufschluß, wo Justin erklärt, Gott habe alles erschaffen, und die Sorge, über die Menschen und über die unter dem Himmel befindlichen Geschöpfe zu wachen, habe er den Engeln aufgetragen, die er über sie gesetzt habe. Einige Engel aber hätten Verkehr mit Frauen gesucht und Kinder erzeugt, welche die sog. Dämonen[1]) seien. Diese im Altertum weit verbreitete Auffassung war hervorgegangen aus einer mißverstandenen Deutung von Gen. VI, 1[2]), die in den „Söhnen Gottes“ die Engel erblickte[3]). Allerdings zitiert Justin diese Stelle Gen. VI, 1 nicht; er nimmt nur stillschweigend sachlich Bezug auf sie[4]).

Neben dem Satan, der durch die Verführung der Eva gesündigt hat, stehen die gefallenen Engel, die durch fleischliche Sünde gefehlt haben, und dann schließlich die Sprößlinge dieser Verbindungen, die Dämonen. Diese drei Klassen böser Geister scheidet Justin ihrem persönlichen Wesen nach genau von einander. So werden die gefallenen Engel und die Dämonen von einander geschieden II, Ap. 7[5]), und Dial. 76[6]).

Wenn nun auch der Satan, die gefallenen Engel, die Dämonen persönlich geschieden werden, so trifft doch auf alle gemeinsam, was Justin von ihren Eigenschaften, ihrem Wirken,

---

[1]) II. Ap. 5: *ὁ θεός . . . τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τῆνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες.* Vgl. Platon, Apol. 27 D.

[2]) Gen. 6, 1; *ἰδόντες δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο.*

[3]) Über die Meinung, die in christlichen und jüdischen Kreisen weit verbreitet war, vgl. Feder a. a. O. 203, Anm. 10 u. 11, und F. von Hummelauer, Comment. in Genesim, zur Stelle. (Cursus Scripturae Sacrae.) Paris 1908, S. 211 ff.

[4]) s. Semisch a. a. O II, 379 Anm. 1.

[5]) II. Ap. 7: *. . . ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι·*

[6]) Dial. 76, 6: *. . . τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρὰ ἐξορκίζοντες ὑποτασσόμενα ἡμῖν ἔχομεν* (ed. Archambault II, 10).

ihrer Strafe sagt. Ja, sie gehören eng zusammen: den Satan haben die Engel nachgeahmt, und sie mit ihren Sprößlingen, den Dämonen, bilden das Heer des Teufels; er ist ihr Heerführer[1]).

Wie aber dieses Verhältnis der Unterordnung entstanden sei, ob dadurch, daß sich die sündigenden Engel nach ihrem Falle freiwillig der Präpotenz des Satans fügten, oder dadurch, daß sie, wie Lactantius (Inst. div. II, 14) annimmt, gleich ursprünglich nur auf den Anreiz des Satans fielen, dies hat sich Justin nicht klar gemacht. Feder[2]) macht darauf aufmerksam, „aus dem Text sei nicht ersichtlich, ob Justin von einem ersten Sturze der Engel berichtet oder von dem Abfall, der sich (nach seiner Auffassung) in der fleischlichen Vermischung derselben mit den Menschentöchtern vollzog."

Wenn Justin schon den guten Engeln nicht eine reine Geistigkeit zuerkannt hatte, dann ist es nicht zu verwundern, wenn er den gefallenen Engeln und Dämonen eine fast grob materielle Leiblichkeit zuschreibt. Ihre Gestalt ist abgebildet in den heidnischen Götterbildern[3]). „Wir wissen", so sagt Justin[4]) von den Idolen, „daß sie leblos und tot sind und Gottes Gestalt nicht haben, sondern sowohl Namen, wie Gestalt jener erscheinenden bösen Dämonen tragen". Dieser selbe Gedanke wird auch im Dialog[5]) ausgesprochen und hier wird ausdrücklich

---

[1]) I. Ap. 28; siehe oben S. 20 Anm. 4. Dial. 131, 2 (ed. Archambault II, 266): *ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ τῆς στρατιᾶς τοῦ διαβόλου.*

[2]) a. a. O. II, S. 203.

[3]) Semisch a. a. O. 380 f.

[4]) I. Ap. 9: . . . *ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα . . ., ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν.* Vgl. auch I. Ap. 5, 2; 21, 4—6: vgl. insbesondere I. Ap. 41 im Anschluß an I. Paralip. 16, 26; 25—31; Ps. 95 (96), 5: *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν.*

[5]) Dial. 55, 2: *τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ ἁγίου Δαυὶδ εἶπεν· Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοί, εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν* (ed. Archambault I, 242). Zwar findet sich der Ausdruck *εἴδωλα δαιμονίων* nirgends in der Bibel und stammt, so bemerkt a. a. O. Archambault, aus einer Kombination von Ps, 95, 5 und I. Par. 16, 26. Es läßt sich nicht sagen, unter welchem Einfluß diese Kombination vollzogen wurde. Jedenfalls ist diese Lehre, wenn sie überhaupt jüdisch ist, nicht ausschließlich jüdisch. Der Ausdruck findet sich noch in dem Traktat de resurrectione, der Justin zugeschrieben wurde ed. K. Holl, Texte und Untersuchungen, 20, 2, 1899, Fragm. 107), bei

hervorgehoben, daß dies von dem Geiste Gottes durch David gesagt werde. Weiterhin kennzeichnet Justin die Natur der gefallenen Geister dadurch, daß er ihnen Fähigkeit und Verlangen nach geschlechtlichen Genüssen niedrigster Art zuschreibt.

Über das Wissen des Teufels berichtet uns Irenäus (adv. haer. 5, 26) eine Äußerung des Justin, „welche in keiner der noch vorhandenen Schriften Justins gefunden wird, daher in einer der verloren gegangenen, wahrscheinlich in der Schrift gegen Marcion gestanden haben muß", die aber auch noch von zwei anderen späteren Schriftstellern zitiert wird[1]): „Treffend sagte Justinus, daß niemals vor der Ankunft des Herrn der Satan es gewagt hat, Gott zu lästern, da ihm seine Verdammung noch nicht bekannt war, weil dies nur in Parabeln und Allegorien von den Propheten über ihn so verkündet war. Nach der Ankunft des Herrn aber erfuhr er aus den Worten Christi und der Apostel deutlich, daß das ewige Feuer dem bereitet ist, der mit freiem Willen von Gott sich abwendet, und allen, die ohne Buße in der Apostasie verharren" [2]). Das Wissen des Teufels, aber auch der bösen Dämonen ist beschränkt; so können sie z. B. das alte Testament nicht verstehen; „sie wußten wohl durch die Propheten, daß der Messias kommen und daß die Gottlosen durch das Feuer bestraft werden würden" [3]); sie wollten nun diese Prophezeiungen um ihre Glaubwürdigkeit bringen, „verstanden aber nicht recht deren Sinn und ahmten in falscher Weise das nach, was von unserem Messias gesagt ist." Ebensowenig be-

---

Irenäus adv. haer. 3, 6, 3 (P. G. 7, 862), der ihn auf David allein zurückführt, bei Clemens Alex. Protrept. IV, 72, 4 (ed. Stählin 1, 48), wo er dem *προφητικὸς λόγος* zugeschrieben wird.

[1]) Semisch, a. a. O. II, 381[2]: *καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν,* quoniam et in parabolis et allegoriis a prophetis de eo sic dictum est.

[2]) Iren. adv. haer. 5, 26, übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, Bd. 2, S. 223.

[3]) I. Ap. 54, 2: *Ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν, καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι γενομένους υἱοὺς τῷ Διΐ, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν . . .* 4: *ὅτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν, διασαφήσομεν.*

griffen sie die Bedeutung des Kreuzes; „es konnte ihnen auch nicht begreiflich sein, da alles darüber Gesagte symbolisch war“[1]).

Von dem Wissen um geheime Naturkräfte und um die Zukunft, das andere Kirchenschriftsteller, wenn auch nur in beschränktem Grade, den Dämonen zuschreiben, sagt Justin nichts.

Auch die Macht, welche die Dämonen besitzen, ist beschränkt. Sie erstreckt sich zwar auf manche Dinge, ist aber Ohnmacht in bezug auf das Hauptziel ihrer Wünsche: sie können über Christus und das Christentum nicht Herr werden. „Sie konnten nicht bewirken, daß die Ankunft Christi verborgen blieb“[2]). Ihr Bemühen war es auch, die Menschen durch Androhen der Todesstrafe davon abzuhalten, die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten zu lesen und in dieser Lektüre die Kenntnis des Guten zu finden“; aber das gelang ihnen doch nicht für immer[3]). Alle ihre Bemühungen, die Menschen von der Bekehrung zum Christentum und zu einem reinen Leben fern zu halten, sind eitel[4]). Sie sind der Herrschaft Christi unterworfen[5]), und zwar so, daß er schon bei seiner Geburt den Dämon zu Damaskus besiegt[6]), daß er die Versuchung in der Wüste leicht abgeschlagen hat[7]), daß sie vor seinem Namen zittern[8]), ja, daß auch die Christen sie besiegen und vertreiben können, wenn diese im Namen Christi die Dämonen beschwören[9]). Ihr Einfluß und ihre Macht erstreckt sich nur auf

---

[1]) I. Ap. 55: *ἀλλ' οὐδαμοῦ οὐδ' ἐπί τινος τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς τὸ σταυρωθῆναι ἐμιμήσαντο· οὐ γὰρ ἐνοεῖτο αὐτοῖς, συμβολικῶς, ὡς προδεδήλωται, τῶν εἰς τοῦτο εἰρημένων πάντων λελεγμένων.* Vgl. I. Ap. 35, 6.

[2]) I. Ap. 57, 1: *οὐδὲ λαθεῖν τὸν Χριστὸν παραγενόμενον ἴσχυσαν πρᾶξαι.*

[3]) I. Ap. 44, 12. [4]) I. Ap. 14, 1. [5]) Dial. 30, 3.

[6]) Dial. 78, 9, wo *„Λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκύλα Σαμαρείας“* Isaj. 8, 4 so erklärt wird: *τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος, δύναμιν ἐσήμαινε νικηθήσεσθαι τῷ Χριστῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι· ὅπερ δείκνυται γεγενημένον* (ed. Archambault II, 22).

[7]) Dial. 103,6; 125, 4. [8]) Dial. 49, 7; 30, 3; 121, 3.

[9]) Dial. 85, 2: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται,* ed. Archambault II, 54 f., wo auch die andern Stellen zusammengestellt sind, an denen Justin ähnliche Exorzismen bringt: Dial. 30, 3; 111, 2; 76, 6; 121, 3. II. Ap. 6, 6; 8, 4. Vgl. auch Iren. 2, 32, 4 (P. G. 7, 289) und Orig. C. Cels. I, 6. S. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Paderborn 1909, S. 17 ff.

diejenigen Menschen, die „nicht wachsam sind“ und „für ihr Seelenheil nicht kämpfen“. Der lebendige Beweis für die gebrochene Macht der Dämonen ist eben die Zahl der Christen, die sich vom Dienst der Dämonen abgewendet hat und ein christliches Leben führt[1]).

Wenn es Aufgabe und Tätigkeit der guten Engel war, Gott zu dienen und über die Welt und die Menschen zu wachen, also den Menschen Gutes zu tun, so ist bei den bösen Geistern, dem Satan, den gefallenen Engeln und den Dämonen, ihr ganzes Wirken eine beständige Auflehnung gegen Gott. Ihr Streben geht darauf aus, die Menschen Gott abtrünnig zu machen, zu allem Schlechten zu verführen und so in das ewige Verderben zu stürzen[2]). Justin kann sich nicht genug darin tun, diese Wirksamkeit und diesen Einfluß der Dämonen in möglichst lebhaften Farben zu schildern und sie für alles Böse, insbesondere für die Verfolgung der Christen, verantwortlich zu machen.

Der Satan wird ἀκάθαρτον πνεῦμα genannt; φαῦλος und κακός, πονηρός, „entfremdet jeder Gottesfurcht“ sind die Bezeichnungen, die den bösen Geistern zuteil werden. Oben haben wir die Stellen genannt, wo Justin den gefallenen Engeln und den Dämonen Verführung der Weiber und Knabenschändung vorwirft[3]). In dieser ihrer boshaften Gesinnung „haben sie die, die sich nicht von der Erde erheben können, gefesselt und fesseln sie noch an das Irdische. Diejenigen aber, die sich zur Betrachtung des Göttlichen aufschwingen wollen, verleiten sie, wenn sie nicht vernünftig urteilen und ein reines und leidenschaftsloses Leben führen, und stürzen sie in die Gottlosigkeit“[4]). Die Ehre, um die sie Gott betrügen wollen, suchen sie mittels des Kultes der falschen Götter sich selbst zu verschaffen. Darum bemühen sie sich, die Menschen zu täuschen und ihnen die Wahrheit zu verschleiern. „Sie tun alles, um euch zu ihren Sklaven zu machen; und bald durch Traumvisionen, bald durch magische Künste suchen sie die zu knechten, die um ihr Seelenheil nicht besorgt sind“[5]). Auf jede Weise suchen sie den Menschen Schrecken einzujagen, so

[1]) I. Ap. 14, 1. Dial. 30, 3. Dial. 91, 3.
[2]) I. Ap. 58.
[3]) I. Ap. 5. II. Ap. 5.
[4]) I. Ap. 58.
[5]) I. Ap. 14. II. 13.

daß „diese sie für Götter hielten und jedem von ihnen auch den Namen gaben, den sie sich gewählt hatten“ [1]). „Dann haben sie auch das Menschengeschlecht geknechtet, teils durch magische Schriften, teils durch Furcht und Qualen, die sie verhängten, teils durch die Lehre von Opfern, Weihrauch und Libationen, nach denen sie Bedürfnis haben, nachdem sie Sklaven der Leidenschaften ihrer Begierden geworden sind. Und unter den Menschen haben sie Mord, Krieg, Ehebruch, Unmäßigkeit und jegliche Schlechtigkeit gesät. Die Poeten und Mythologen wußten nicht, daß dies die Engel und die von diesen geborenen Dämonen waren, welche die von ihnen erwähnten Schandtaten an Männern und Weibern und Städten und Völkern vollbracht haben, und haben daher diese Frevel dem Gotte selbst und den von ihm erzeugten Söhnen zugeschrieben. Sie gaben jedem von ihnen den Namen, den jeder Engel für sich oder für seine Sprößlinge gewählt hatte“ [2]).

Auf Grund dieser Betrugskünste [3]) haben die Dämonen es erreicht, daß ihnen Statuen [4]) und Tempel [5]) errichtet wurden, daß ihnen von denen, die ἀλόγως leben, Weihrauch und Dienst dargebracht werden [6]), daß man sie mit einem vollständigen religiösen Zeremoniell ehrt, daß dem Besuch ihrer Tempel Libationen, Opfer und rituelle Waschungen und Bäder vorangehen [7]). Der Grund, warum die Dämonen sich so bemühten, den Götzen- und

---

[1]) I. Ap. 5, 2.

[2]) II. Ap. 5, 4: *καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἀῤῥένας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενομένους υἱοὺς καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος ἀνήνεγκαν. Ὀνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν.*

[3]) I. Ap. 14. [4]) I. Ap. 9.

[5]) I. Ap. 62; siehe unten Anm. 7. [6]) I. Ap. 12, 5.

[7]) I. Ap. 62, 1: *Καὶ τὸ λουτρὸν δὴ τοῦτο ἀκούσαντες οἱ δαίμονες διὰ τοῦ προφήτου κεκηρυγμένον ἐνήργησαν καὶ ῥαντίζειν ἑαυτοὺς τοὺς εἰς τὰ ἱερὰ αὐτῶν ἐπιβαίνοντας καὶ προσιέναι αὐτοῖς μέλλοντας, λοιβὰς καὶ κνίσας ἀποτελοῦντας· τέλεον δὲ καὶ λούεσθαι ἐπιόντας πρὶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ἱερά, ἔνθα ἵδρυνται, ἐνεργοῦσι.*

Idolendienst in der Menschheit einzuführen und zu verbreiten und sich göttliche Verehrung zu verschaffen, dieser Grund ist ihre Sucht nach materiellen Opferspenden, daneben auch ihr Hochmut, um dessentwillen Justin, wie uns Tatian berichtet, sie mit Räubern vergleicht. Daß sie Räuber genannt werden wegen Aneignung der Ehre, die nur Gott gebührt, das dürfte man schließen aus der Bezeichnung bei Tatian „Räuber an der Gottheit“[1]).

Es ist nun selbstverständlich, daß die gefallenen Geister gegen alle wüten, die sich ihrer götzendienerischen Verehrung und überhaupt der Ausbreitung des Bösen entgegenstellen. Da das Christentum der entschiedenste und mächtigste Feind des Götzendienstes und aller Bosheit ist, so ist es klar, daß auch die Wut der Dämonen am meisten gegen es gerichtet ist. Daß sie mit allen Mitteln die Verbreitung der christlichen Lehre zu hindern, daß sie die Menschen von der Kenntnis des Christentums durch allerlei Trug und magische Künste abzuhalten suchen, das wurde schon oben erwähnt[2]). Besonders aber suchen sie christliche Lehren und christliche Kulthandlungen nachzuäffen, um so dem Christentum Abbruch zu tun. Darüber spricht Justin besonders in den beiden Apologien[3]). Zunächst bezeichnet er die Mythen, die ja nicht bewiesen werden könnten, als Erfindung der Dämonen, um die Menschen zu betrügen und irrezuleiten. Um die Prophezeiung von der Ankunft Christi und seinem Gericht über die Gottlosen wirkungslos zu machen, führten sie eine große Reihe Zeussöhne auf, in der Hoffnung, daß dadurch die Lehre von Jesus nur gleich einer Götterfabel geachtet würde. Allerdings verstanden sie diese Weissagungen nicht ganz und haben in verkehrter Weise das, was von Christus gesagt war, nachgeäfft. Die Stelle Gen. 49, 10—11 suchten sie dadurch illusorisch zu machen, daß sie den Dionysos[4]) als Zeussohn und als Erfinder des Weinstockes hinstellten, den Wein in seine Mysterien einführten und seine Himmelfahrt lehrten. Justin meint ferner, auch das Reiten auf dem Füllen hätten die Dämonen nachzuäffen gesucht, und zwar in dem Mythus vom Bellerophon[5]),

---

[1]) Vgl. Semisch a. a. O. II, 385[6].

[2]) Vgl. Semisch a. a. O. II, 179 f. [3]) I. Ap. 54 und II. Ap. 13.

[4]) Zu Dionysos vgl. 21, 2; 25, 1; Dial. 69, 2. (Vgl. Otto, I, 128. Anm. 11.) I. Ap. 54, 6.

[5]) Über Bellerophon vgl. I. Ap. 21, 2.

der auf dem Pferde Pegasus zum Himmel geritten sei; sie hätten nicht genau gewußt[1]), ob der, der da kommen sollte, auf einem Esel[2]) oder einem Pferde bei seiner Ankunft erscheinen werde, da in der Prophetie des Moses nicht klar gesagt sei, ob der, der da kommen solle, der Sohn Gottes sei, noch, ob er reitend auf diesem Füllen auf der Erde bleiben oder zum Himmel auffahren solle[3]). Die Weissagung des Isaias von der jungfräulichen Geburt Christi äfften sie nach durch die Geschichte von Perseus[4]). Die Psalmstelle 18, 6 Ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν nützten sie aus zur Fabel von den Wanderungen des Herakles, die Weissagung von den Krankenheilungen und Totenerweckungen Christi zur Sage von Asklepius; aus gleicher Bosheit haben die Dämonen die Kore als Bild des Geistes Gottes und die Athene[5]) erfunden,

---

[1]) Zu dieser Stelle (*μὴ ἐπιστάμενοι*) bemerkt Semisch (a. a. O. II 180²): „Die wunderliche Vorstellung Justins, daß die Dämonen und deren Organe, die Mythologen, im Zweifel gewesen wären, ob das I. Mos. 49, 11 erwähnte Füllen ein Esels- oder Pferdefüllen wäre, entstand durch einen Gedächtnisfehler. Der Apologet sah bei Anwendung dieser alttestamentlichen Stelle seine Handschrift der LXX nicht ein und überging darum die Worte: *καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ*. Im Dialoge mit Tryphon (c. 52, 2; [ed Archambault I, 232]) sind diese Worte mitaufgeführt."

[2]) *ὄνον ἀναγράφουσιν* liest Otto I, 128, Pfättisch S. 60; *οἶνον* liest Pautigny. Die Handschriften haben *οἶνον ἀναγράφουσιν*. In Dial. 69, 1 liest Archambault I, 334 *ὄνον παραφέρωσιν*. In der Hdschr. steht zwar *οἶνον*, auf dem Rande aber *ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ*. Jedenfalls müsse man *ὄνον* lesen: 1) weil das Verbum *παραφέρωσιν* sich wohl vom Esel verstehen lasse, der bei den dionysischen Festen eine Rolle spielt (vgl. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, zum Artikel Bacchus, Bd. I, S. 621), 2) weil in einer Parallelstelle I. Ap. 54, 6 ebenfalls statt *οἶνον ὄνον* gelesen werden müsse, wenn man den folgenden § 7 verstehen wolle. 3) Zur Lesart *ὄνον* — vgl. den Kommentar von Pfättisch, S. 101 ff. — nötigt die Rücksicht auf die Prophetie, auf die Justin hier sich bezieht. Andere Gründe führt Pfättisch in seinem Kommentar S. 101 f. an; dort auch Näheres über die Beziehungen des Esels zu Dionysos.

[3]) Auf diese Stelle beruft sich A. Harnack für seine Behauptung, nach Justin seien die eucharistischen Elemente Brot und Wasser (Texte u. Untersuch. VII, 2, 115–144), ebenso auf Dial. 69; an der Dialogstelle sei absichtlich *ὄνος* in *οἶνος* verfälscht. Gegen diese unbewiesene Behauptung vgl. Tixeront, Histoire des dogmes, I, S. 245, Anm. 2, und Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903.

[4]) Vgl. Pfättichs Kommentar S. 102, zu § 8.

[5]) I. Ap. 64, 5: *καὶ τὴν Ἀθηνᾶν . . . θυγατέρα τοῦ Διὸς ἔφασαν οὐκ ἀπὸ μίξεως, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνω-*

als sei sie jener erste Gedanke der Welt, den Gott in seinem Geiste durch den Logos bildete. Das Bad der Taufe[1]) haben die Dämonen nachgeäfft, ferner die hl. Eucharistie in den Mithrasmysterien: „Diese haben die bösen Dämonen nachgeahmt in den Mysterien des Mithras; es wird nämlich Brot und ein Becher Wasser in den Weihungen des Einzuweihenden hingestellt unter gewissen Sprüchen, die ihr wisset oder erfahren könnt. Eines allerdings haben sie nie getan: sie haben keinem der angeblichen Zeussöhne die Kreuzesstrafe zugeschrieben, da sie das über das Kreuz Gesagte nicht verstanden“[2]).

Das Bemühen der Dämonen, auf diese eben geschilderte Weise des Christentums Entstehung und Verbreitung zu hindern, ist vergeblich. Darum wendet sich ihre Wut gegen die Christen. Sie verbreiten gegen die Christen „viele Lügen und gottlose Anklagen, indem sie zu Bundesgenossen rufen die Leidenschaften, die in jedem böse und ihrer Art nach mannigfaltig sind“[3]). Zwar „vermögen sie das eine, diejenigen, die vernunftwidrig leben, leidenschaftlich bösen Gewohnheiten sich hingeben und ruhmbegierig sind, aufzuhetzen, uns zu hassen und zu töten“[4]). Wie mit einer „Peitsche“ treiben sie die Heiden an, die Christen ohne gerechtes Urteil zu bestrafen. „Die Dämonen, unsere Feinde, in deren Gewalt und in deren Dienst diese Richter stehen, ebenso wie die (von den Dämonen) besessenen Behörden arbeiten auf unsere Vernichtung hin“[5]). Kurz, aller Haß, alle Verleumdung, alle Verfolgung der Christen ist Werk der Dämonen.

Wie jetzt die Christen, so haben sie auch früher alle Guten gehaßt und verfolgt, weil diese die Menschen vom Dämonenkult

---

σαν, ὡς τὴν πρώτην ἔννοιαν ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν. (Athene wird genannt *νοῦς καὶ διάνοια, μῆτις, φρόνησις, πρόνοια, Διὸς σύνεσις.* Vgl. Pfättischs Kommentar zur Stelle, S. 114 f.

[1]) I. Ap. 54.

[2]) I. Ap. 66, 4: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.* Über den Mithraskult vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (übersetzt von G. Gehrich), Leipzig 1911, S. 136—163, speziell S. 145 f. — Vgl. Dial. 78, 6. Ähnliche Ausführungen Justins über solche Nachäffungen: Dial. 69. 70. Puech, a. a. O. 119 f.

[3]) I. Ap. 10, 6. [4]) I. Ap. 57, 1.

[5]) II. Ap. 1, 2; vgl. II. Ap. 8. Dial. 39; 131.

und von der Torheit des Götzendienstes abwenden wollten. So haben die Dämonen veranlaßt, daß Sokrates als ein Gottesleugner und Gottesverächter hingerichtet wurde[1]). Auch jene, die Sokrates ähnlich waren, wurden von den Dämonen verfolgt, ebenso wie alle, die τὸν ἠθικὸν λόγον lehrten oder befolgten, so Heraklit, Musonius und andere[2]).

Ein besonderes Mittel der Dämonen, die Menschen zum Bösen zu verleiten und ins Verderben zu stürzen, besteht darin, daß sie den Menschen einreden, es gebe keine Höllenstrafe[3]). Zur Verwirrung der Menschen bewirken sie auch das Auftreten der Irrlehrer: des Simon[4]), Menander, des Marcion[5]), der Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer[6]).

Aber dieses Treiben der Dämonen, die an allen Freveln und Schandtaten der Menschen, an Krieg, Mord, Unsittlichkeit, ungerechten Gesetzen, Zauberkünsten die Schuld tragen[7]), findet ein Ende. Wer seine Augen zu öffnen versteht, der kann schon jetzt die Stunde ihrer Züchtigung vorausschen. Die Dämonenherrschaft wird zwar ihre Vollendung finden vor der zweiten Parusie Christi, wann der Mensch des Abfalls gegen den Allerhöchsten Schmähungen ausstoßen und gegen die Christen Ruchloses wagen wird“[8]).

Aber dann wird ihre Herrschaft vollständig vernichtet.

---

[1]) I. Ap. 5. II. Ap. 7. 10.

[2]) II. Ap. 7, 8. Nach Feder, a. a. O. 205[4], wird Musonius wohl der stoische Philosoph Musonius aus Volsinii in Etrurien gewesen sein, von dem Suidas irrtümlich berichtet, daß er unter Nero getötet worden. S. Pauly-Wissowa, Real.-Enc. V, 280; Zeller, Philos. d. Gr. III, 1[3], 730 und die übrigen bei Feder verzeichneten Stellen.

[3]) I. Ap. 57.

[4]) I. Ap. 26; vgl. dazu Pfättischs Kommentar. S. 55 f. und F. Savio, S. Giustino Martire e l' apoteosi di Simon Mago in Roma. Civiltà Cattolica 1910, IV, 532—548; 673—688.

[5]) I. Ap. 58.

[6]) Dial. 35. Vgl. zu dem ganzen Kapitel die Bemerkungen Archambaults I, 154 ff., besonders auf S. 158 ff. Dial. 80.

[7]) Dial. 94, 2. II. Ap. 5. 9. I. Ap. 5. I. Ap. 26. Dial. 78.

[8]) Dial. 110. Vgl. auch (siehe Feder a. a. O. 207[10]) Engelhardt, Das Christentum Justins, 210 ff. Dial. 110, 2: . . . *ὅταν καὶ ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἔξαλλα λαλῶν* (vgl. Dan. 11, 36 und 7, 25) *ἐπὶ τῆς γῆς ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς* (cf. II. Thess. 2, 3. 4); ed. Archambault II, 164.

Christus ist es, der alle ihre Bemühungen zunichte macht[1]). Der Satan gedachte Christus überlisten zu können; das gelang ihm nicht. Vielmehr hat Christus ihn besiegt und gestürzt. Schon darin zeigt sich ihre Ohnmacht, daß sie ihre eigene Verdammnis bis zum letzten Gerichte nicht kennen[2]).

Dadurch, daß Christus am Kreuz gestorben ist, hat er die Macht des Teufels und seines Heeres gebrochen[3]). Zwar genießen die Christen schon jetzt die Früchte dieses Sieges, wenn sie im Namen Christi die Dämonen aus den Besessenen austreiben[4]), wie

---

[1]) Dial. 103, 6; 125, 4.

[2]) I. Ap. 54. 55. Fragm. 2, 252: *Πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησε ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν.* Feder (a. a. O. 208) sieht in diesen Äußerungen „die Anfänge der später so beliebten Erlösungstheorie der Teufelstäuschung". Zu derselben vgl. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury 67 ff. Schon Ignatius v. Ant. scheint die Teufelsüberlistung erwähnt zu haben, s. Hier., Comment. in Matth. 1, 1, Migne P. L. XXVI., 24 B.

[3]) I. Ap. 60. II. Ap. 6. Dial. 41; 49; 91; 94; 131.

[4]) II. Ap. 6. Dial. 30; 76; 85, 2. Nach Justin sind die von den Juden ausgeführten Beschwörungen wirkungslos; sie geschahen besonders im Namen Salomos; siehe Feder a. a. O. 209[13]. Vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen, 1903, 182; A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgesch. des späteren Altertums, Leipzig 1891, 141 f. Dial. 85 scheint Justin eine Beschwörungsformel mitzuteilen. Feder a. a. O. 210[3]. Von den Beschwörungen im Namen der Patriarchen, Gerechten, Propheten, die bei den Juden üblich waren, spricht Origenes c. Cels. I, 6; I, 20 (CGS I, 59; 72), 4, 33 (ebenda 303 f). Im obengenannten Kapitel 85, 3 fährt Justin fort: „Übrigens wenden eure Exorzisten dieselbe Technik des Beschwörens an, wie die heidnischen Beschwörer, und gebrauchen dabei Wohlgerüche und *καταδέσμοι*" Diese *καταδέσμοι* waren wohl eine Art von Zauberbinden oder Zauberketten. Über die jüdische Magie und die jüdischen Elemente in der heidnischen Magie vgl. den Artikel „Magie" von H. Hubert im Dictionnaire des antiquités grecques et romaines von Daremberg-Saglio, III, 1505 und 1513; dort (S. 1517) ist das Marcellus (8, 62) gegebene Rezept zitiert bezüglich dieser *καταδέσμοι*: „Oculos cum dolere quis coeperit, illico si subvenies, si quot literas nomen ejus habuerit, nominans easdem, totidem nodos in rudi ligno stringas" (bei Archambault II, 57[3]). — Auch Irenaeus spricht gegenüber den Gnostikern von der dämonenbezwingenden Macht des Namens des Gottes des alten Testaments (2, 6, 2. Migne, P. Gr. VII, 742—45. Siehe Archambault II, 57[3].)

einst Christus das mit einem Worte getan hat, besonders aber in der furchtbaren Stunde des Todes, wenn die Seele den Leib verläßt[1]), in diesem Augenblick lauern die Dämonen auf die Seele, und während sie früher dieselbe gefangen nehmen konnten, wie es die Geschichte Samuels und der Zauberin von Endor beweist, ist ihnen jetzt diese Macht genommen. Zwar bekehren sich schon jetzt viele Götzendiener infolge der Predigt des Christen-

---

[1]) Dial. 105, 3. Justin zitiert Ps. 21: *Καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λάβεσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς.* (4) *Καὶ ὅτι μένουσιν αἱ ψυχαὶ ἀπέδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ καὶ τὴν Σαμουὴλ ψυχὴν κληθῆναι ὑπὸ τῆς ἐγγαστριμύθου, ὡς ἠξίωσεν ὁ Σαούλ* (I. Reg. 28, 7). *Φαίνεται δὲ καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν οὕτως δικαίων καὶ προφητῶν ὑπὸ ἐξουσίαν ἔπιπτον τῶν τοιούτων δυνάμεων, ἐποία δὴ καὶ ἐν τῇ ἐγγαστριμύθῳ ἐκείνῃ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖται.* Vgl. 105, 5; 76, 6. Der Beweis, auf den Justin mit *ἀπέδειξα* hier Bezug nimmt, stützt sich auf die Geschichte Sauls, der bei der Zauberin von Endor den Schatten des Samuel erscheinen ließ. Diese Beweisführung ist verschwunden; es ist in diesem Kapitel eine Lücke; vgl. Archambault, Ausgabe des Dialogs, Einleitung p. LXXIV. Vgl. die von ihm II, 149 Anm. mitgeteilten Väterstellen über I Reg. 28. — Im allgemeinen ist zu der Darstellung Justins vom Triumphe Christi über die Dämonen noch zu bemerken: Es ist sicher einseitig übertrieben, wenn Conybeare nur in der Besiegung der Dämonen Christi Mission sieht (Conybeare, The Demonology of the New Testament: The Jewish Quartaly Review VIII [1896—1897] 599 Justins conception of the mission of Jesus is thus very simple. He come among men to free them from the rule of demons). Aber es ist doch auch Tatsache, daß das Christentum den Apologeten hauptsächlich als ein Sieg Gott Vaters durch den Logos über die heidnischen Götter, d. h. über die Dämonen, den Ursprung alles Bösen, erschien. Vgl. hierzu Rivière, Le dogme de la Rédemption, Paris, 1905, 5. Teil, 1. Kap.: La Question des droits du démon, S. 372 f. Siehe Archambault Dial. II, 10 f. Anm., der darauf aufmerksam macht, daß die Mythologie, über die das Christentum siegte, eine andere Gestalt hat in der Darstellung eines Orientalen, als eines Griechen. Die Gewalt über die Dämonen war „ein sehr lebendiges Charisma in der alten Kirche", solange sie gegen die heidnischen Götter zu kämpfen hatte. Vgl. zu dieser ganzen Frage Fr. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, Heft 1/2); H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, 1. Band, III. Kap. 2: „Der Kampf der Christen mit den Dämonen" 136—147.

tums zu Gott[1]; zwar macht das Reich Christi schon jetzt immer größere Fortschritte, aber die endgültige Niederwerfung des Teufels und seiner Gefolgschaft und ihr Hinabsturz in die Hölle ist bis zum letzten Gerichte aufgeschoben. Dies geschieht um der Gerechten willen, deren Zahl erst voll sein muß[2]. Sobald als das große Gericht vollzogen sein wird, werden der Satan und die bösen Geister mit den gottlosen Menschen in das Feuer gestürzt; dort werden sie ewige Qualen erleiden[3]. Demnach „ist Justin, wie Tatian, Irenäus, Tertullian[4] der Ansicht, daß die Dämonen, solange die jetzige Weltordnung dauert, von sinnlichen Schmerzen frei sind, und daß sie die Feuerstrafe erst nach dem Weltgericht erleiden werden“[5].

In diesen ganzen Darlegungen Justins über die guten und bösen Geister sehen wir ihn eifrig bestrebt, seine Lehre auf das Zeugnis der Schrift und der christlichen Überlieferung zu stützen. Man merkt bei ihm das sichtliche Bemühen, eine christliche Geisterlehre der heidnischen seiner Zeit entgegenzustellen. Über das Verhältnis seiner Geisterlehre zu der heidnischen wird später gehandelt werden.

---

[1]) I. Ap. 49. Dial. 83; 91; 54.

[2]) I. Ap. 45. II. Ap. 7.

[3]) I. Ap. 28. II. Ap. 7, 8. Fragm. 2, 252, siehe oben S. 32 Anm. 2.

[4]) Tatian, adv. Graec. 14. Iren. adv. haer. 5, 26, 2. Tertull. Apol. 27.

[5]) Feder, a. a. O. 210. Bei Irenaeus (adv. haer. 5, 26, 2, übersetzt von E. Klebba, Kempten 1912, II, 223) heißt es: „Treffend sagte Justinus, daß niemals vor der Ankunft des Herrn Satan gewagt hat, Gott zu lästern, da ihm seine Verdammnis noch nicht bekannt war, weil dies nur in Parabeln und Allegorien von den Propheten über ihn verkündet war. Nach der Ankunft des Herrn aber erfuhr er aus den Worten Christi und der Apostel deutlich, daß das ewige Feuer dem bereitet ist, der mit freiem Willen von Gott sich abwendet, und allen, die ohne Buße in der Apostasie verharren. Durch solche Menschen nun lästert er den Gott, dem das Gericht zusteht, da er ja schon verdammt ist, und die Sünde seines Abfalls rechnet er seinem Schöpfer zu und nicht seinem eigenen Entschluß und Willen.“ — Nachgetragen sei noch die während des Druckes erschienene Übersetzung der beiden Apologien Justins von G. Rauschen in „Bibliothek der Kirchenväter“. Bd. 12: Frühchristliche Apologeten I. Kempten-München 1913, S. 55—101.

VI. Kapitel.

Das Verhältnis der Engel- und Dämonenlehre der Apologeten zu der griechisch-römischen Dämonologie.

Wenn man die Engel- und Dämonenlehre der Apologeten[1]), insbesondere Justins, Tatians und Athenagoras', überblickt, so erkennt man, daß sie in vielen Punkten übereinstimmen, daß jeder aber auch besondere ihm eigene Züge des Geisterglaubens vertritt.

Alle Apologeten glauben — und zwar auf Grund der Lehre der Heiligen Schrift — an das Dasein von Engeln, welche Diener Gottes, über die Menschen gestellt, im Besitz einer höheren Natur als die menschliche, pneumatische, aber nicht rein geistige Wesen sind, deren Aufgabe es ist, über die Welt und deren Ordnung und über die Menschen zu wachen, die begabt sind mit Willensfreiheit und die sich durch Bewährung im richtigen Gebrauch derselben ewige Belohnung verdienen sollen.

Alle Apologeten sind auch in der Überzeugung einig, daß ein Teil dieser von Gott gut geschaffenen Geister von Gott abgefallen und böse geworden ist, daß diese die Menschen zur Sünde verführen, daß auf sie jede Art von Schlechtigkeit, Götzendienst und Götzenopfer, die Erscheinungen der Besessenheit, Zauberei, Magie, Astrologie und Mantik, besonders aber auch der Christenverfolgungen zurückzuführen sind, daß diese bösen Geister an den Opfern ihr sinnliches Wohlgefallen haben, daß sie den Menschen schaden, daß sie aber durch die Macht des Namens Christi besiegt sind und von den Christen in seinem Namen beschworen werden können.

Neben diesen gemeinsamen Zügen finden sich aber auch eine Reihe von Besonderheiten. Justin zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß er seine Geisterlehre auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu stützen sucht und darum viele Schriftworte,

---

[1]) In diesem Kapitel wird das Ergebnis der in den voraufgehenden Kapiteln 2, 3, 4, 5 niedergelegten Untersuchungen vorausgesetzt. (S. das Inhaltsverzeichnis.) In diesen Kapiteln sind die Belege für die in Kapitel 6 vorgetragene Ansicht. — Über die in vielen Punkten sehr ähnliche Dämonenlehre Tertullians vgl. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2], 99; besonders A. d'Alès, La théologie de Tertullien[2], Paris 1905, S. 153 ff.

die auf die Engel und Dämonen Bezug haben, zitiert. Er ist auch derjenige, der am meisten über die allgemeine Tätigkeit und über besondere Missionen der guten Engel zu berichten weiß. Er hebt hervor, daß über den Engeln wie über den Menschen das sittliche Gesetz steht, daß Engel wie Menschen mit Willensfreiheit ausgestattet und darum Schmiede ihres eigenen Schicksals sind. Er hat auch mehr als Tatian und Athenagoras der Frage nach der Bestrafung der bösen Engel, ihrer Überwindung durch Christus Aufmerksamkeit geschenkt — das alles glaubt er stets mit dem Worte der Schrift stützen zu können und erklärt ausdrücklich, er bringe nichts anderes vor, als was von den Propheten gesagt sei.

Bei Tatian aber hat die Geisterlehre einen viel philosophischeren, logischeren Aufbau, wenn sie auch durch die ganze Rede zerstreut ist. Wenn er auch über die Geister, die guten und die bösen, keine anderen Anschauungen als die in der christlichen Lehre gebotenen vorlegen und alles, was er darüber sagt, auf die Sprüche einer göttlichen Kundgebung stützen will, so zitiert er doch kaum Bibelstellen, und nur einmal, wo er von dem Teufel als dem „klügsten“ unter den abgefallenen Engeln spricht, spielt er auf den Bericht der Genesis an. Bei ihm ist nun ganz besonders der Trug der Dämonen in der Magie und Astrologie und ihr Verhältnis zu der εἱμαρμένη dargelegt. Ihm ist charakteristisch die eigenartige Anschauung von der Weltseele, von dem Pneuma, das sich in allen Teilen der Schöpfung und auch in den Engeln findet, sowie von dem Verhältnis der bösen Geister zur Materie und von dem höheren Pneuma, das sich infolge des Sündenfalles von den Menschen trennte. Interessant ist aber der große Unterschied der Darstellung vom Sündenfall der Engel bei Tatian gegenüber der des Justin und des Athenagoras. Die drei Apologeten lassen den Satan, den obersten der gefallenen Engel, sündigen durch Empörung gegen Gott; die Sünde der übrigen Engel erblicken Justin und Athenagoras in dem sündhaften Verkehr mit menschlichen Weibern, während Tatian davon nichts berichtet.

Bei Athenagoras fällt gegenüber Justin und Tatian eine mehr spiritualisierte Auffassung in der Geisterlehre auf. Bei ihm ist eigenartig die Anschauung von der mehrfachen Vorsehung, daß die Vorsehung für das Universum Gott, für die Einzeldinge

aber den Engeln zufällt. Sein Begriff der Geistigkeit der Engel ist höher als der Justins und Tatians. Während er von der Überwindung der Dämonen, von ihrem Endgericht und ihrer Bestrafung kaum etwas berichtet, hat er eingehende Untersuchungen über das Verhältnis der Dämonen zu den Götterbildern, und besonders fallen seine Bemühungen auf, eine psychologische Erklärung der Tatsache zu geben, daß diese Betrügereien der Dämonen Glauben finden können. Dabei steht seine Polemik gegen das Heidentum höher als die Justins und besonders als die Tatians, so daß Puech von ihm sagen kann: „C'est Justin émondé, discipliné, ordonné“ [1]).

Wenn man nun frägt, in welchem Verhältnis die Engel- und Dämonenlehre der Apologeten im ganzen genommen zu der griechisch-heidnischen Dämonenlehre, wie sie sich bis gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entwickelt hatte, steht, so ist eine Kongruenz in manchen Punkten zuzugeben [2]). Die Darlegung der Dämonenlehre der hellenistischen Zeit, der jüngeren Stoiker, der Neupythagoräer, vor allem der eklektischen Platoniker des zweiten Jahrhunderts: Plutarch, Maximus, Apulejus, Celsus, sowie des Widerhalles, den der populäre Dämonenaberglaube in den Darlegungen dieser Philosophen findet, ferner die Berücksichtigung dieses Volksglaubens an die Dämonen, wie er sich in den magischen, astrologischen und den Zauberpapyri jener Zeit uns darbietet, hat ergeben, daß ein starker und weitverbreiteter Dämonenglaube damals Zeitgeist war. Damals war es fast allgemeine Anschauung, daß es über den Menschen stehende, ihm überlegene, in der Luft wohnende, halb geistige, halb materielle Wesen gebe, teils gute, teils böse, die dem Menschen helfen oder ihm schaden können, auf die man die verschiedenen Kulte, die Schändlichkeiten der Götter in den Mythologien, die Orakel und die Mantik, die Astrologie und die Magie zurückführte, die man verantwortlich machte für alles Schlechte in der Welt, die man aber auch für angebliche Wohltaten, Heilungen usw. dankbar verehrte. Man war der Meinung, diese Dämonen hätten nach Opferdüften und Opfern sinnliches Verlangen, und sie seien es,

---

[1]) Les Apologistes Grecs, S. 178.
[2]) Vgl. Puech, a. a. O. S. 300 f.

die eigentlich hinter den Götterbildern stecken und die Wunderkräfte üben. Die übelwollende Gesinnung der bösen Dämonen müsse man durch Opfer beschwichtigen und ihre bösen Einwirkungen durch die apotropäischen Zeremonien und durch Zauberei abwehren.

Die Apologeten sind Kinder ihrer Zeit (Tatian stammt gar aus Syrien), und es ist darum nicht zu verwundern, daß sie in der Lehre von den Dämonen den Anschauungen ihrer Zeitgenossen nahe stehen. Aber man darf doch nicht einfach ein Abhängigkeitsverhältnis schlechthin behaupten. Eines steht fest: Keiner der Apologeten, weder Justin[1]), noch Tatian[2]), noch Athenagoras[3]), noch Theophilus, hat die heidnische Dämonenlehre hinübernehmen wollen, nein, alle haben den Willen, eine durchaus christliche Dämonologie der heidnischen gegenüberzustellen, und man darf wohl sagen, daß sie nicht nur dieser Absicht, sondern auch der Überlegenheit ihrer Anschauung von den Dämonen gegenüber der heidnischen, volkstümlichen wie philosophischen, sich bewußt sind. Es läßt sich begreifen, daß sie gerade die Darlegung über die bösen Geister so bevorzugen, entspricht dies doch ihrem apologetischen Interesse und gibt ihnen deren Annahme die Möglichkeit einer Antwort auf die große Frage, woher die Lasterhaftigkeit, der Götzendienst und besonders die traurigste Zeiterscheinung, die Christenverfolgungen, stammen[4]).

Will man nun das Verhältnis der Geisterlehre der Apologeten zu der griechischen Dämonologie ihrer Zeit im einzelnen untersuchen, so muß man vor allem den Engelglauben und die Anschauung über die bösen Geister trennen. Während das Wort δαίμων bei den heidnischen Schriftstellern neutrale Bedeutung hat, so hat es bei den Apologeten, ebenso wie das abgeleitete Wort δαιμόνιον, ähnlich wie im neuen Testament und schon in der Übersetzung der LXX nur noch die Bedeutung eines bösen Geistes[5]). Von einer Abhängigkeit der Apologeten von der heidnischen Dämonologie in der Annahme des Daseins der Engel kann

---

[1]) Puech, a. a. O. S. 124 f.
[2]) Puech a. a. O. S. 165. [3]) Puech, S. 197.
[4]) Vgl. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I[5], Paris 1911, S. 196.
[5]) Vgl. E. Mangenot in Dict. de théol. cath., Paris, Vol. 4, S. 321.

keine Rede sein. Man könnte höchstens daran erinnern, daß der Engelglaube im Zusammenhange steht mit einer allgemeineren Theorie, einem „Völkergedanken", wonach das ganze Universum bevölkert wird, wonach auch die Luft wie das Wasser und die Erde von lebendigen Wesen bewohnt gedacht und wo also über den Menschen, gewissermaßen auf der obersten Stufe der Leiter der Geschöpfe, geistartige Wesen angenommen werden, die über den Menschen stehen, die nicht eigentlich gänzlich immateriell, aber aus der allerfeinsten Materie gebildet sind, mag man nun diese Wesen Engel oder gute Dämonen nennen. Diese allgemeine Anschauung spricht sich aus z. B. in Platons Schriften, in der Kosmologie der Epinomis wie auch bei Philo. Aber es besteht keine Notwendigkeit, anzunehmen, daß die Apologeten an diesen allgemeinen Glauben von höheren Wesen angeknüpft haben. Ihre Kenntnis vom Dasein der Engel ist ihnen vermittelt durch die christliche und jüdische Lehre. Ja, Puech meint sogar, Justin (und wir dürfen wohl hinzufügen auch Tatian, Athenagoras und die anderen) wären sehr erstaunt gewesen, wenn man ihm hätte beweisen wollen, daß seine Dämonologie, wenigstens in Einzelzügen, mit den Ideen übereinstimmte, die damals bei allen seinen Zeitgenossen gemeinhin im Umlauf waren[1]).

Wie anders ist demgegenüber das Verhältnis der Lehre Philos zu den Anschauungen der griechischen Philosophie über die Dämonen! Philo[2]) hat bewußt den jüdischen Engelglauben mit der griechischen Dämonologie verschmolzen und die δυνάμεις

---

[1]) Puech, a. a. O. S. 124 f.

[2]) Zu Philo vgl. die gründliche Darstellung von E. Bréhier, Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandria. Paris 1907; über Philos Dämonologie, S. 126 ff. Der Einfluß, den Philo auf die christl. Schriftsteller (so besonders Clem. Alex.) hatte, ist behandelt von P. Heinisch in den von J. Nikel herausgegebenen Alttest. Abhandlungen, Bd. I, H. 1/2, Münster 1908; über die Lehre Philos von den Engeln, S. 136 ff. Über Philo vgl. auch R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 112 f.; Wendland, Hell.-röm. Kultur², S. 206 f.; Mathilda Apelt, De rationibus quibusdam, quae Philoni cum Posidonio intercedunt. Comment Jenenses VIII, 1907, 96 ff. Die oben gegebene Darstellung stützt sich auf die von dem Herausgeber Philos L. Cohn in „Judaica. Festschrift für Hermann Cohen, Berlin 1912" in dem Aufsatze „Zur Lehre vom Logos bei Philo" 303—331 gedrängte, aber treffliche Darlegung der Philonischen Engellehre, auf S. 318 f.

θεοῦ mit den ἄγγελοι[1]) der Bibel identifiziert[2]). Als Gottes Diener ὑπηρέται, διάκονοι, δορυφόροι, δορυφοροῦσαι werden von Philo auch die δυνάμεις θεοῦ bezeichnet, die als Mittler zwischen Gott und der Welt stehen wie die Engel; daher sind beide für ihn identisch. Diese Gleichsetzung war um so leichter, als schon die Stoiker die in der Natur wirkenden λόγοι σπερματικοί mit den Dämonen des griechischen Volksglaubens zusammengebracht hatten. Die griechischen δαίμονες, die schon von Platon (Symp. 202 E) als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen bezeichnet werden, galten den Stoikern als höhere geistige Wesen (ψυχικαὶ οὐσίαι).

Die Engel sind nach Philo gleichfalls geistige Wesen[3]) und bedeuten dasselbe, was die δαίμονες bei den griechischen Philosophen[4]). So kommt es, daß die δυνάμεις (= ἰδέαι), die λόγοι (σπερματικοί) und die ἄγγελοι (= δαίμονες) für Philo identische Be-

---

[1]) Zum Worte „ἄγγελος" sei folgendes mitgeteilt aus der Untersuchung von M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 209 ff.: ἄγγελος bedeutet im klassischen Griechisch „Bote" im profanen Sinne; es heißt auch Botschaft. ἄγγελος an sich ha keine dämonologische Bedeutung. Diese ist erst dann zu vermuten, wenn ἄγγελος selbständig, ohne erklärenden Genetiv, zur Bezeichnung eines Geistwesens verwendet wird. Beispiele dieser Art sind bis jetzt wenigstens nicht nachzuweisen. Wenn man die außerhalb des Judentums und des Christentums vorkommenden Belege für die dämonologische Bedeutung ἄγγελος sammelt, so fällt eine Beziehung zur Unterwelt und den Toten an einigen Stellen auf (das Material, a. a. O. 312 f.). ἄγγελος wird aber auch mit dämonologischer Bedeutung angewandt ohne eine Beziehung zur Unterwelt. — Usener (Götternamen 268 ff.) erklärt ἄγγελος für einen „Sondergott". Dagegen behauptete man, die Bedeutung von ἄγγελος in den Intschriften sei auf Beeinflussung durch das Judentum zurückzuführen. Das Problem ist noch nicht gelöst. Jedenfalls ist es schwer denkbar, daß von dem jüdischen Glauben an ἄγγελοι die heidnische Vorstellung von unterirdischen Wesen den Namen erhalten habe. Das Judentum nahm gerne von außen kommende Vorstellungen und Namen auf und hob sie auf das Niveau seines Gottesglaubens. So nahm es das Wort ἄγγελος auf, wendet aber die Bezeichnung unterirdischer Wesen auf die Umgebung seines Gottes an. „So ergibt sich für die LXX der Schluß, daß ihre Verwendung von ἄγγελος auf heidnischen Einfluß zurückzuführen ist."

[2]) Zum folgenden vgl. Cohn, a. a. O. 318 ff.

[3]) De confus. ling. § 174; de Abrah. § 115; de spec. leg. I § 66 (de plant. § 14; de somn. I § 141; de Abrah. § 115).

[4]) De gig. § 6; de plant. § 14.

griffe sind[1]). Solche Gleichsetzung der Engel mit den griechischen Dämonen liegt den Apologeten durchaus fern.

Justin war zwar Platoniker[2]). Von Platon hat er z. B. die Transzendenz des Vaters übernommen. Aber die Lehre von den Engeln hat er aus der christlich-jüdischen Lehre; aus ihr weiß er auch, daß den Engeln eine gewisse Aufsicht in der Welt übertragen ist. Aber es kommen ihm vielleicht doch Erinnerungen an Platon, besonders an die Äußerungen Platons über die Gestirngötter-Dämonen im Timaeus (40. 41). Man kann in zwei Zügen eine Beeinflussung der Justinschen Engellehre durch die Platonische Auffassung im Timäus feststellen, nämlich bezüglich des Wesens der Engel und ferner bezüglich ihrer Mitverwaltung der Welt. Platon läßt den Demiurgen zu den „Göttern", denen er die Aufsicht über die Welt überträgt, folgendes sagen[3]): „Ihr Götter, . . . deren Schöpfer und Vater ich bin, einer Schöpfung, die durch mich entstanden, ohne meinen Willen unauflösbar ist; alles, was verbunden wird, läßt sich auch wieder auflösen; ist es aber schön zusammengefügt und besteht es wohl, so wäre es ein Frevel, es wieder auflösen zu wollen. Darum seid auch ihr, weil ihr geworden seid, zwar nicht unbedingt unsterblich und unauflösbar, aber ihr sollt nicht wieder aufgelöst werden." Es liegt nun ein „unverkennbarer Anschluß" an diese platonische Stelle, wenn Justin sagt (Dial. 128)[4]): „Es gibt Engel, die immer bleiben und sich nicht in das auflösen, aus dem sie geworden sind".

Diese „Götter" im Timäus haben dem Demiurgen in der Regierung der Welt zu helfen; auch hierin findet sich ein Anklang an Platon bei Justin, wenn er sagt, Gott habe den Engeln „die vorsorgende Aufsicht über die Menschen und über die Ge-

---

[1]) Am deutlichsten zeigt das die Stelle de somn. I § 140 ff. Vgl. auch de confus. ling. § 171—175.

[2]) Vgl. Pfättisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins, S. 38 ff.

[3]) Tim. 41 A f.: *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.*

[4]) Justin Dial. 128, 4 (ed. Archambault II, 258): *ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν.* In diesen Worten liegt keineswegs, wie Sprinzl (Theol.-prakt. Quartalschrift 1885, 19) will, „die Stabilität im Guten" ausgedrückt. Vgl. Pfättisch, a. a. O. 39 Anm. 1.

schöpfe unter dem Himmel übergeben, die er an ihre Spitze gestellt habe“ [1]). Aber schon Semisch [2]) hat es entschieden abgelehnt, „die Platonische Satzung zum Ausgangspunkte der patristischen zu machen“. Mag auch „diese anthropopathische Meinung von der Teilnahme der Engel an der göttlichen Weltregierung, welche von Justin nur noch roh und flüchtig hingeworfen, in der christlichen Kirche vorzüglich durch Origenes ihre Ausbildung erhielt, . . . in der Platonischen Philosophie einen täuschenden Doppelgänger haben“, „weder das Ansehen Platons an sich, noch das Ansprechende seines Philosophems würden ihn haben vermögen können, ein so gefährliches Dogma, als die Lehre von der Spezialadministration der Welt durch die Engel in der angegebenen Beziehung es ist, in sein christliches Bewußtsein aufzunehmen, wenn er sich nicht durch die Autorität, welche für ihn einzig maßgebend war, durch die biblischen Schriften dazu veranlaßt gesehen hätte.“ Es ist demnach unzweifelhaft, daß Platons Lehre sicher nicht die einzige Quelle der Anschauung Justins von der Fürsorge der Engel für die Welt bildet. Er hat diese Anschauung eben aus der kirchlichen Lehre [3]) und benützt sie vor allem für den Aufbau seiner Lehre von den bösen Dämonen.

Man hat auch in der Verehrung der Engel eine Parallele zu dem bei Platon geforderten Kult der Götter im Timäus finden wollen; wenn man aber die oben (S. 14 ff.), gegebene Erklärung der Schwierigkeit dieser Stelle und die schon im alten Testament vorkommende Verehrung der Engel in Betracht zieht, so wird man nicht geneigt sein, in diesem Punkte eine Abhängigkeit von Platon anzunehmen [4]).

Was nun zu Justin in betreff dieser Punkte des Engelglaubens bemerkt worden ist, das gilt ebenso von den anderen Apologeten.

Auch bei Tatian wird man in der Engellehre kein größeres Maß von Abhängigkeit von der griechischen Dämonologie feststellen können. Dasein und Funktionen der Engel kennt er aus

---

[1]) II. Ap. 5; siehe oben S. 11. [2]) a. a. O. II, S. 248.

[3]) Pfättisch, a. a. O. 40[4], zitiert das 4. Papiasfragment: *ἐνίοις . . . καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν.*

[4]) Pfättisch, a. a. O. S. 41 ff. Thümer, Über den Platonismus in den Schriften des Justinus M., Glauchau, Progr. d. Realschule 1880, S. 12.

der Heiligen Schrift. Nur in dem Punkte, wo er von dem Geiste[1]) spricht, der sich in den Gestirnen, Engeln, Pflanzen, Gewässern, Tieren und Menschen findet, da ist er abhängig von dem stoischen Panpsychismus, der die Weltseele, die in allen Dingen sich findet, annimmt. Außerdem darf man einen Nachklang an die Platonische Anschauung namentlich in ihrer späteren Ausbildung darin erblicken, daß Tatian annimmt, die ὕλη sei böse und die Berührung mit ihr mache böse[2]). Daß Tatian, wie Justin und Athenagoras die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit der Engel stark betont, das ist Ausfluß aus der biblischen Lehre[3]). Diese Lehre von der Willensfreiheit steht im Mittelpunkt der ganzen Moral der Apologeten und ihrer Theodizee; sie erklärt das ganze Ziel des Menschen, die Geschichte der Menschheit wie der Engel. In diesem Falle berührt sich die christliche Anschauung mit der platonischen; denn Platon hatte doch den berühmten Satz gesprochen: „Der Fehler liegt an unserer Wahl; Gott ist daran unschuldig“[4]). Stoiker und Platoniker hatten betont, daß der Mensch in sich die Möglichkeit habe, sich für gut und böse selbst zu entscheiden[5]). Bei Maximus Tyrius findet sich ein Hinweis auf die Freiheit der Menschen in fast gleicher Formulierung, wie die Apologeten die Freiheit der Engel und Menschen lehren: „αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης“. Justin beruft sich auch öfters auf die griechische Fabel von Herakles am Scheidewege. Eine direkte, aber ablehnende Bezugnahme auf die platonische Lehre, wie wir sie bei den Platonikern des zweiten Jahrhunderts gefunden haben, liegt in der starken Betonung, daß die Dämonen nicht die Seelen der Verstorbenen sind.

Athenagoras schließt sich in seinen Ausführungen über die Vorsehung, die den Engeln übertragen ist, an die Lehre der Platoniker des zweiten Jahrhunderts von der dreifachen Vorsehung[6])

---

[1]) Tatian cap. 12. [2]) a. a. O. (cap. 12).

[3]) Puech, Les Apologistes Grecs, S. 302.

[4]) Plat. Rep. 617 E: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.*

[5]) Die Stellen sind gesammelt von Ed. Schwartz in seiner Ausgabe der Oratio Tatiani ad Graecos (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur IV, 1, Leipzig 1888) im Index sub voce *αὐτεξούσιον*, S. 67 f.: Max. Tyr. 19, 2 p. 360 R.

[6]) In seiner Ausgabe der Schriften des Athenagoras (Texte u. Untersuchungen IV, 2, Leipzig 1891) hat Ed. Schwartz die betreffenden Stellen gesammelt im Index sub voce *πρόνοια* S. 127—129.

an, in der sich auch ein starkes stoisches Element findet. Diese Platoniker haben nämlich in ganz wunderlicher Weise die göttliche Providenz, das fatum der Stoiker oder das Naturgesetz, den freien Willen und die Herrschaft der Dämonen zu einem System kombiniert[1]). An diese Anschauungen schließt sich Athenagoras ziemlich eng an. Merkwürdig ist, was in der Plutarch zugewiesenen Schrift de fato von der dreifachen Vorsehung gesagt wird: ἔστιν οὖν πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις, οὖσα εὐεργέτις ἁπάντων καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἄριστά τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται. ἡ δὲ δευτέρα θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, καθ' ἣν τά τε θνητὰ γίγνεται τεταγμένως καὶ ὅσα πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν ἑκάστων τῶν γενῶν. τρίτη δ' ἂν εἰκότως ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσιν[2]). Es ist nur eine Wiederholung, wenn Nemesius[3]), schreibt, die erste Vorsehung sei Sache des höchsten Gottes, dieser sorge vor allem für die Ideen, dann aber auch für den gesamten Kosmos. Für den Ursprung der Menschen, der Tiere, der Pflanzen und aller derer, für die es Entstehen und Vergehen gebe, sorgten die zweiten Götter, die um den Himmel sich aufhalten: . . . daß es aber um die Lebensführung und das Ziel der Handlungen und um die Ordnung der Dinge, die auf das Leben Bezug haben, eine dritte Vorsehung gebe, das lehre Platon. Dieser Vorsehung ständen vor gewisse

[1]) s. Schwartz a. a. O. (TU IV, 2) S. 128.

[2]) Zu Plutarchs Dämonologie vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2[3], 175 ff. Ukert, Über Dämonen, Heroen u. Genien, Abhdlgn. der K. Sächs. Ges. der Wissensch., Bd. I, Leipzig 1850, 138—219. Pohl, Die Dämonologie des Plutarch, Programm des Königl. kath. Gymnasiums in Breslau, 1860. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque, Paris 1904, 428. Puech, Les apologistes grecs, 194 Anm. Heinze, Xenokrates, S. 78 ff. Eisele im Archiv für Geschichte der Phil. 17, 1904, 28—51.

[3]) Nemes. de nat. hom. 44 p. 167: *πρώτην εἶναι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ· προνοεῖν δὲ τοῦτον προηγουμένως μὲν τῶν ἰδεῶν ἔπειτα δὲ ξύμπαντος τοῦ καθόλου κόσμου . . . τῆς δὲ γενέσεως τῶν ἀνθρώπων* [uolgo *ἀτίμων*] *ζώων τε καὶ φυτῶν καὶ πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ τοὺς δευτέρους θεοὺς τοὺς τὸν οὐρανὸν περιπολοῦντας προνοεῖν . . . τῆς δὲ διεξαγωγῆς καὶ τοῦ τέλους τῶν πρακτῶν καὶ τῆς τάξεως τῶν κατὰ τὸν βίον . . . την τρίτην εἶναι Πλάτων ἀποφαίνεται, προίστασθαι δὲ ταύτης τινὰς τεταγμένους δαίμονας περὶ τὴν γῆν φύλακας τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων.* Schwartz a. a. O. 129.

dazu bestellte Dämonen, die um die Erde herum sich aufhalten und über die menschlichen Handlungen Wächter seien. Im gleichen Sinne schreibt Chalcidius in seinem Kommentar zum Timäus (147): etenim iussum dei, cui parent dii secundi, ratio est opinor continens ordinationem perpetuam quae fatum vocatur.“ Dieselbe Anschauung legt Maximus von Tyrus (11, 4) dar: τῶν ὅσα οἱ ἄνθρωποι εὔχονται γενέσθαι . . . τὰ μὲν ἡ πρόνοια ἐπορᾷ, τὰ δὲ εἱμαρμένη καταναγκάζει, τὰ δὲ μεταβάλλει ἡ τύχη, τὰ δὲ οἰκονομεῖ ἡ τέχνη[1]).

Es ist nun nicht zu verwundern, daß Athenagoras die zweite Vorsehung, die den Himmelsgöttern, den Gestirngöttern zugeschrieben wird, ausgelassen hat; diese konnte er in seiner christlichen Anschauung nicht unterbringen.

Was von Athenagoras außer der Verteidigung der Lehre von der Vorsehung aus der griechischen Philosophie genommen ist, das wird weiter unten in der Untersuchung über den Ursprung der Lehre von den bösen Geistern herausgestellt werden.

Nunmehr ist zu untersuchen, in welchen Einzelzügen die griechisch-heidnische Dämonologie auf die Lehre von den bösen Geistern bei den Apologeten eingewirkt hat. Es laufen in dieser Lehre Justins, wie der anderen Apologeten, neben biblischen Zügen eine ganze Reihe unbiblische; im allgemeinen gilt von ihrer Lehre von den bösen Geistern: „Wie bei keinem anderen Dogma ist bei diesem der christliche Boden von fremdartigem ausländischem Gewächs überwuchert worden“[2]). Gerade hier in der Lehre von den bösen Geistern, von denen die heilige Schrift im alten Testament wenig berichtet, weisen die Apologeten die meiste Berührung mit dem sie umgebenden Zeitgeist auf.

Eine Waffe haben sämtliche Apologeten gegen das Heidentum gern in die Hand genommen, die ihnen die damalige, von dem Volksglauben beeinflußte Philosophie bot: die Zurückführung aller anstößigen Mythen auf die bösen Dämonen[3]). Darum

---

[1]) Bei Schwartz a. a. O. 129; cfr. A. Gercke, Eine platonische Quelle des Neuplatonismus, Rhein. Mus. 41, S. 279 f.

[2]) Achelis, H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, I S. 132.

[3]) Vgl. Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das älteste Christentum. Göttingen 1909, mit dem Anhang: „Die Affekte in der christlichen Polemik gegen die

treffen alle Apologeten darin zusammen, daß sie mit einer gewissen Genugtuung die bösen Dämonen der damaligen heidnischen Philosophie und Volksanschauung, aber auch die heidnischen Götter mit den abgefallenen Engeln und deren Sprößlingen identifizieren. Schon Ps. 96, 5 legte ihnen diese Gleichsetzung nahe. Dadurch war ihnen die Antwort auf die Frage gegeben, wer und woher diese bösen Geister sind, woher der Götzendienst und überhaupt das Böse stammt. Mit der scharfen Unterscheidung zwischen den bösen Engeln und deren Sprößlingen, welch letztere Justin eigentlich Dämonen nennt, Athenagoras mit den Giganten identifiziert, sind auch all die Mythen von den Verbindungen Himmlischer mit Sterblichen erklärt.

Diese Gleichsetzung der heidnischen Götter und Dämonen[1]) mit den gefallenen Engeln gibt der Dämonologie der Apologeten ihr ganz eigenes, sie von der griechisch-heidnischen Dämonenlehre unterscheidendes Gepräge[2]). Diese Dämonen waren einmal gute Geschöpfe Gottes, und durch Mißbrauch ihrer Freiheit fielen sie und sanken immer tiefer und wurden Urheber jeglicher Schlechtigkeit. Man kann begreifen, daß die Apologeten gerade wegen dieser Lösung der Frage, wer und woher diese bösen Dämonen sind, gegenüber den Hellenen sich im Vorteil und im Besitze viel höheren Wissens und des Schlüssels für das große Problem des Bösen in der Welt fühlen. Demnach haben also die Apologeten die heidnische Dämonenlehre ihrer Zeit nicht nur gekannt und polemisch verwertet, sondern auch korrigiert und vor allem nach der Seite der Theodizee hin ergänzt[3]).

Es unterscheidet sich die Dämonenlehre der Apologeten von der griechisch-römischen einmal durch die scharfe Scheidung der Geister in zwei Klassen, gute und böse (die Philosophen des

---

Heidengötter", S. 129—156; vgl. besonders: „Die Götter als *δαιμόνια* bei den Christen", S. 139 ff.; „Die Polemik gegen die Götterdämonen", S. 141 ff.

[1]) Vgl. Tert. ad Scap. 2: et ipsi putatis deos esse, quos nos daemones scimus. Apol. 23. Lact. div. inst. 4, 27: iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur. Orig. c. Cels. 3, 37; 5. 46; 7, 35; 8, 3; 8, 11.

[2]) Achelis, a. a. O. I, 135: „Eigentümlich christlich ist es jedoch, daß man den Dämonenglauben mit dem antiken Kultus in Verbindung brachte. Der christliche Dämonenglaube hat darin seinen Inhalt, daß die heidnischen Götter die Teufel sind."

[3]) s. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin. Leipziger Diss. 1902.

2. Jahrhunderts sprechen nur ungern von den bösen Geistern, so Plutarch), durch die ausschließliche Verwendung des Namens „Dämonen“ für die bösen Geister, vor allem durch die Erklärung der sittlichen Schlechtigkeit der Dämonen durch den Mißbrauch ihres freien Willens, ferner auch dadurch, daß die Apologeten nicht diese abergläubische Furcht vor den Dämonen kennen, welche die Menschen ihrer Zeit zu allerhand apotropäischem Zauber ihre Zuflucht nehmen ließ, sondern daß sie laut und freudig die Überwindung der Dämonen durch Christus verkünden und sich der Exorzismen im Namen Christi rühmen.

Die Identifizierung der Heidengötter und Dämonen mit den gefallenen Engeln war aber schon vorbereitet in der spätjüdischen Engellehre[1]). Hier soll nun, wenn es auch nicht unmittelbar vom Thema dieser Arbeit geboten erscheint, des großen Einflusses gedacht werden, den die nachbiblische spätjüdische Engellehre auf die Anschauung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, also auch auf unsere Apologeten, ausgeübt hat. Hat doch einer der neuesten Darsteller des Christentums dieser Jahrhunderte die Lehre von den Engeln und den Teufeln im Christentum unter dem Abschnitt „Der Zusammenhang der heidenchristlichen Gemeinden mit der Synagoge“ behandelt und erklärt: „Auch der Engelglaube gehört zu der Erbschaft, die das Christentum aus der Synagoge erhielt . . . Der christliche Dämonenglaube dürfte doch im wesentlichen aus dem Judentum stammen“[2]). Diese spätjüdische Engel- und Dämonenlehre finden wir im Buche Henoch, im Buch der Jubiläen, den apokryphen Apokalypsen und den Pseudepigraphen. In diesen Schriften sind ganz ähnliche Anschauungen über Natur, Leiblichkeit-Geistigkeit, Aufgaben, Würde, Kult der Engel, sowie über Fall und Wirken der bösen Engel, wie sie die Apologeten vertreten[3]).

---

[1]) Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906. A. Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, Tübingen 1909, Kap. VIII; X. 1. Ed. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912. J. B. Frey, L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ (Revue des Sciences phil. et théol. V, 1911, 75 ff.).

[2]) Achelis, a. a. O. I. 132.

[3]) Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I. II, Tübingen 1900; s. Bd. II, 221 f.

Das Buch Henoch aber ist die Quelle, aus der Justin und Athenagoras jene merkwürdige Meinung von der Versündigung der Engel mit Menschentöchtern geschöpft haben[1]). Die LXX hat Gen. 6, 2 übersetzt: ἰδόντες δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο. Eine alte Lesart aber hatte οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, und so wurde diese Stelle im Spätjudentum von dem geschlechtlichen Umgange der Engel mit schönen Menschentöchtern verstanden[2]). Zwar bezieht sich diese Stelle „offenbar auf die Heirat nicht von Engeln, sondern von Menschen, nämlich zwischen den guten Sethiten und den schlimmen Kainstöchtern" (Pohle, Dogmatik I[6], 558), aber sie wurde in den nachbiblischen jüdischen Schriften von den Engeln gedeutet, und diese Auffassung ging auf die christlichen Schriftsteller, so auch auf Justin und Athenagoras, über.

Aus der jüdischen Lehre stammend und von der griechischen Dämonologie durchaus abweichend ist die „monarchische Organisation der bösen Geisterwelt unter einem Obersten der Teufel"[3]), und es ist klar, auch die neutestamentlichen Schriften[4]) werden wesentlich dazu beigetragen haben, den Glauben an den Satan, den Herrn dieser Welt, lebendig zu erhalten[5]).

---

[1]) Vgl. P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Regensburg 1865. Robert in Revue bibl. 1895. 1897.

[2]) Charles, The book of Enoch, Oxford 1912, S. 14, glaubt, dieser Bericht beziehe sich nicht auf die Ehe zwischen Sethiten und Kainitinnen, sondern gehöre zu einem sehr frühen Mythus, vielleicht persischen Ursprungs, der dartun soll, daß Dämonen die Erde verdorben hätten, bevor Zoroaster kam, und daß sie sich mit Weibern verbunden hätten; vgl. auch Fr. Martin, Le livre d'Hénoch, Paris 1906, XXVI ff. S. auch v. Hummelauer, Comment. in Genes., Paris 1908, S. 211 ff.

[3]) Achelis, a. a. O. I, 132.

[4]) Vgl. den methodologisch und inhaltlich lehrreichen Beitrag zu dem Kapitel von der neutestamentlichen und altchristlichen Geisterlehre von J. Sickenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12) in: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau. Mitteilungen der Schles. Ges. für Volkskunde XIII—XIV, Breslau 1911, S. 621—639. S. auch Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments, Gießen 1909, S. 63 ff., 82—89.

[5]) Wie man sich im frühen Christentum die Gestalt der Engel vorgestellt hat, s. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristl. Kunst, Freiburg 1897; Leclercq in dem Artikel „Anges" in Dict. d'Archéologie chrétienne I, 2080—2161.

Aber diese Kenntnis von den bösen Geistern, welche die Apologeten aus der christlichen und jüdischen Lehre gewonnen hatten, traf zusammen mit der damaligen Auffassung der Dämonen sowohl bei gebildeten wie bei ungebildeten Heiden, so zwar, daß Geffcken[1]) in den Aussagen eines Celsus, Apulejus u. a. den Beweis findet, „daß die christliche Dämonologie von derselben Strömung getragen und von demselben Geiste durchflutet wird wie die griechisch-römische, und daß sogar die Anschauung von den Statuen als einem Werk und Werkzeuge der Dämonen nicht ganz originell christlich ist. Daher bliebe es eine unnütze Frage, woher Athenagoras (Geffcken handelt gerade von diesem; es dürfte auch wohl von den anderen Apologeten gelten) seinen Dämonenglauben schöpft. Er ist Zeitgeist und läßt sich nicht analysieren."

Wenn es nun auch bei der Gemeinsamkeit der Anschauungen im Spätjudentum, im frühen Christentum, im hellenistischen philosophischen und populären Glauben des 2. Jahrhunderts mißlich ist, den Glauben von den bösen Geistern gewissermaßen chemisch zu analysieren, so daß man sagen könnte: „Dies ist alttestamentlich, dies stammt aus dem neuen Testament, dies ist babylonisch, dies iranisch, dies platonisch, dies stoisch, dies alter griechischer Volksglaube", so ergeben sich doch, wenigstens bei Tatian und Athenagoras, einige Züge, die aus der griechischen philosophischen Lehre stammen, wenn sie auch nur zur philosophischen Begründung und Entfaltung der Lehre von den bösen Geistern dienen. Da Justin auf philosophischen Aufbau weniger Gewicht legt als auf die einfache Darlegung des Wirkens der bösen Dämonen, so lassen sich bei ihm kaum deutliche Anlehnungen an spezielle philosophische Lehren aufweisen.

Bei Tatian berührt sich die Anschauung, daß die gefallenen Engel sich der „niedrigeren Materie" zuwandten und so ganz schlecht wurden, und die Bezeichnung der bösen Geister als „Widerstrahlungen der Materie und der Bosheit" mit der platonischen dualistischen Auffassung der Materie, wenn man auch darin nicht schon häretische Meinung finden will. Unverkennbar ist auch die Berührung mit der zeitgenössischen Philosophie in den Darlegungen über Unsterblichkeit, Sichtbarkeit und Unsicht-

[1]) Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 221.

barkeit der Dämonen, über ihren Anteil in der Mantik, in der Astrologie, in der Zaubermedizin. An welche Schule und an wen im einzelnen er sich dabei angeschlossen hat, das läßt sich bei dem synkretistischen Charakter der Philosophie des 2. Jahrhunderts, wo die Platoniker Elemente der stoischen Meinung und umgekehrt und Stücke des Volksglaubens übernehmen, kaum herausstellen.

Auch Athenagoras[1]), mag er selbst auch in seinen Darlegungen nur der jüdisch-christlichen Tradition folgen wollen, vertritt eine Auffassung von den Dämonen, die sich in manchen Punkten kaum von den zeitgenössischen Platonikern, z. B. Plutarch, unterscheidet, wenn die Differenz in anderen doch wieder eine ganz entschiedene ist. Wenn er sich an die Philosophie anlehnt, so will er damit die überkommene Lehre nur begründen und logisch aufbauen, und was Puech von seiner gesamten Lehre sagt[2]), das gilt auch von der Engel- und Dämonenlehre: „Wir finden bei Athenagoras wohl den Gebrauch gewisser philosophischer Formeln, aber wir werden nicht finden, daß, sei es der Platonismus, sei es der Stoizismus, bei ihm in irgend einem wesentlichen Punkte den überlieferten Glauben verändert hat."

Bei der Darstellung der Geisterlehre des Athenagoras ist bereits auf die enge Anlehnung an die stoische Psychologie in Kap. 26 hingewiesen worden, wo Athenagoras sich bemüht, eine psychologische Erklärung für die Tatsache zu geben, daß Menschen überzeugt sein könnten, von den Götterbildern gingen Wunderwerke aus[3]). Wenn er die Vorsehung in der Welt verteidigt und dabei die Epikureer bekämpft (Kap. 25), so „benützte der Apologet hier eine Anthologie, die sich über die Tyche, den δαίμων und auch die πρόνοια . . . verbreitete. Und zwar war das Exzerpt, das hier vorliegt, stoischer Natur; es führt die skeptischen Stellen an, um sie zu widerlegen und um ihnen gegenüber auf den Wert der πρόνοια hinzuweisen"[4]). In dieser stoischen Ausführung liegt auch die Quelle der Betonung für die Gemeinsamkeit, die Athenagoras für den Menschen

[1]) s. Puech, Les Apologistes grecs, S. 192.
[2]) Puech, a. a. O. S. 184.
[3]) Vgl. Schwartz, Ausgabe in TU. 4, 2, Index S. 105 unter *εἴδωλον*.
[4]) Geffcken, Zwei griech. Apologeten, S. 217.

bezüglich seiner Geburt und seines Endes hervorhebt[1]). An der Anlehnung an die hellenistische Philosophie in den Anschauungen, „daß die Dämonen sich am Opfer ergötzen und Blut lecken, daß sie ferner die Namen von Göttern, die eigentlich Menschen sind, sich beilegen, daß (Kap. 27) die schwachen Seelen, die ganz dem ὑλικὸν πνεῦμα hingegeben, nur auf die Erde blicken, unbekannt mit den Worten der Kraft, vom Schöpfer nichts ahnen, zuerst den Dämonen verfallen (vgl. Minuc. 26, 12), die in ihnen die Vorstellung der εἴδωλα (und ihrer Wunder) erwecken und die Prophezeiung des Zukünftigen wie die Kenntnis des Jetzigen vermitteln (alles dies ist zum Teil schon hellenischer Glaube)“[2]), wird man auch nicht zweifeln können; paßt das alles doch dem Apologeten vorzüglich zu seinem polemischen Zwecke.

Schluß.

Es bliebe nun aber noch die große und interessante Frage, woher es kommt, daß sowohl die alttestamentliche Geisterlehre (dies gilt vor allem von der Lehre von den bösen Geistern) in ihrer spätjüdischen Ausbildung[3]) wie die hellenistisch-römische Dämonologie zu so ähnlichen Anschauungen gelangt sind. Orientalischer Einfluß, und zwar der des Parsismus und babylonischer Vorstellungen, war für die Entwickelung der Vorstellungen von den Engeln maßgebend, wie wir sie in der nachbiblischen jüdischen Theologie, im Buche Henoch und in den apokryphen Apokalypsen, antreffen[4]). Und wieder ist es orientalischer Einfluß, besonders parsischer, dessen Wurzeln allem Anschein nach in Babylonien und Assyrien zu suchen sind, der

---

[1]) s. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1, 285 ff.

[2]) Geffcken, a. a. O. 219. (Plut. de Is. et Os. 360 D; de def. orac. 417 e. Dionysios: arch. I, 77, 3.)

[3]) Vgl. Nikel, La religion d'Israel, in: Huby, Christus. Manuel d'histoire des religions, Paris 1912, 663 ff.

[4]) „Von dem legitimen alttestamentlichen Engelglauben sind zu unterscheiden die Spekulationen der nachbiblischen jüdischen Theologie, welche unter dem Einflusse des Parsismus und babylonischer Ideen Vorstellungen von Engeln geschaffen haben, wie sie uns im Buche Henoch und in den apokryphen Apokalypsen entgegentreten.“ J. Nikel, Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte, Hamm 1911, S. 21.

in der Zeit des hellenistisch-römischen Synkretismus die alte griechische Dämonologie durchtränkt und sie solche Ausgestaltung, insbesondere nach der dualistischen Seite, und solche Verbreitung, ja selbst Aufnahme in philosophische Systeme finden läßt[1]).

Beiderseits würde sich also Einfluß orientalischer Vorstellungen ergeben, wenn auch der streng gläubige Jude nie diesen krassen Dualismus annahm. Es gilt hier, was v. Dunin-Borkowski in seiner Abhandlung: „Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt“[2]) schreibt: „Soweit die im neuen Testament auftretende Dämonenlehre, die in das Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche überging — wir sprechen hier von dem auf die Offenbarung sich stützenden Glauben, nicht von einzelnen mehr oder weniger verbreiteten Meinungen —, mit den babylonisch-assyrischen und persischen Gedanken übereinstimmt, ohne eine Stütze im alten Testament zu finden, steht auch vom Standpunkt des katholischen Dogmas einer Herübernahme aus dem Orient nichts im Wege; nur muß man dann jene orientalischen Anschauungen auf eine alte, objektiv wahre, von den ersten Verkündigern des Evangeliums angenommene Tradition zurückführen. Eine neue Offenbarung war nicht nötig, wo ein alter richtiger Glaube, gleichviel aus welchen Religionen er herüberkam, in das Christentum einströmte; wohl bedurfte es aber göttlicher Leitung, um aus dem Wust des mit Magie und dunkelstem Aberglauben vermischten Dämonenglauben des Orients die reinen, auf die Uroffenbarung zurückgehenden Elemente herauszugreifen.“

---

[1]) s. P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur[2], S. 216 ff. — Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Deutsche Ausgabe von G. Gehrich), Leipzig 1910, S. XIII: „Sehr viele Glaubensvorstellungen des alten Orients, wie z. B. die Ideen des persischen Dualismus über die Hölle, sind auf einem doppelten Wege nach Europa gelangt: zunächst durch das mehr oder weniger orthodoxe Judentum der Diasporagemeinden, in denen das Evangelium sofort offene Türen fand, sodann durch die aus Syrien oder Kleinasien stammenden heidnischen Mysterien. Manche Ähnlichkeiten, über welche die Apologeten erstaunt und entrüstet waren, werden uns nicht mehr überraschend erscheinen, wenn wir die ferne Quelle ins Auge fassen, aus der die Kanäle abgeleitet sind, welche in Rom zusammenflossen.“

[2]) Zeitschrift für katholische Theologie 1911, 213—252; das obige Zitat auf S. 251.

Es weist also das religionsgeschichtliche Problem des Dämonenglaubens von der spätjüdischen Geisterlehre und der hellenistisch-römischen Dämonologie zurück auf eine genaue Untersuchung der Quellen der iranischen und babylonisch-assyrischen Dämonenlehre und noch weiter zurück auf den die Geisterwelt betreffenden Inhalt der Uroffenbarung.

Inhaltsübersicht.

I. Kapitel. Die Engel- und Dämonenlehre bei Justin.

II. Kapitel. Die Engel- und Dämonenlehre bei Tatian.

III. Kapitel. Die Engel- und Dämonenlehre bei Athenagoras.

IV. Kapitel. Die Engel- und Dämonenlehre bei Theophilus, Melito, Hermias, Aristides.

V. Kapitel. Die Entwicklung der griechisch-römischen Dämonologie bis zum Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.

VI. Kapitel. Das Verhältnis der Engel- und Dämonenlehre der Apologeten zu der griechisch-römischen Dämonologie.

Von der ganzen Arbeit, die demnächst im Druck erscheinen wird, sind in vorliegender Dissertation Kapitel I und VI veröffentlicht.

Lebenslauf.

Am 28. März 1882 wurde ich, Friedrich Andres, in Neunkirchen im Kreise Saargemünd als Sohn des (†) Hauptlehrers Matthias Andres und seiner Ehefrau Katharina geb. Haupricht geboren. Ich besuchte das Gymnasium zu Saargemünd, welches ich am 3. August 1901 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Im Wintersemester 1901/02 studierte ich an der Universität Straßburg und hörte Vorlesungen über Philosophie und neuere Sprachen. Von Ostern 1902 bis Ostern 1906 lag ich im Bischöflichen Priesterseminare zu Trier dem philosophisch-theologischen Studium ob. Vom Hochwürdigsten Herrn Bischof Dr. Michael Felix Korum zu Trier wurde ich am 31. März 1906 zum Priester geweiht und am 17. April 1906 als Kaplan an der Heilig-Kreuzkirche in Bad Kreuznach ernannt.

Dort wirkte ich in der Seelsorge und als Religionslehrer am Gymnasium bis Ostern 1909 und wurde dann zur Fortsetzung meiner Studien beurlaubt. Von Ostern 1909 bis Ostern 1911 studierte ich in Berlin, und zwar besonders Philosophie und Geschichte. Ostern 1911 wurde ich an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität immatrikuliert und bin seitdem in der katholisch-theologischen Fakultät inskribiert. An Vorlesungen, z. T. auch an Übungen, nahm ich teil bei folgenden Herren:

Neumann, Windelband, Ziegler, Gillot, Robertson in Straßburg;

Disteldorf, Einig (†), Ecker (†), Griepenkerl, Marx, A. Müller, Willems, Stockhausen, Wiegand in Trier;

Bernhard, Deißmann, Delbrück, Delitzsch, Dessoir, Harnack, Hertwig, Hintze, Kleinert, Maas, Ed. Meyer, D. Schaefer, Schiemann, von Schmoller, Sternfeld, Strack, Stumpf, Tangl, von Wilamowitz-Moellendorff in Berlin;

Baumgartner, R. Foerster, Karge, Kautzsch, Koch, König, Laemmer, Meißner, Nikel, Patzak, Pohle, Praetorius, Fr. Renz, Roeder, Schrader, Seppelt, Sickenberger, Triebs, Wittig in Breslau.

Ihnen allen sei an dieser Stelle aufrichtig Dank gesagt. Dieser Dank gewinnt an Wärme, gedenke ich der besonderen Förderung, durch welche mich meine verehrten Lehrer aus der katholisch-theologischen Fakultät zu Breslau verpflichtet haben. Dem derzeitigen Dekan, Herrn Professor *Pohle,* habe ich noch besonders zu danken, nicht zum wenigsten für die Anregung zu vorliegender Dissertation.